許倬雲

中國文化的發展過程



VISIT…

LANZAROTE
Caliente.com

許倬雲　江蘇無錫人，1930年出生，求學於台灣和美國，1962年獲美國芝加哥大學博士。先後執教於台灣、美國和香港多所知名大學。現為美國匹茲堡大學歷史系榮休講座教授，台灣中央研究院院士。學貫中西，善於運用社會科學的理論和方法治史，研究領域主要在中國文化史、社會經濟史和中國上古史。代表著作包括《中國古代社會史論》、《漢代農業》、《西周史》、《萬古江河》等。

中國文化的發展過程

許倬雲　著

中 文 大 學 出 版 社


錢賓四先生學術文化講座

《中國文化的發展過程》（2011年重排本）
　許倬雲 著

© 香港中文大學 1992

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號（ISBN）：978-962-201-554-8

1992年第一版
2011年第四次印刷

出版：中文大學出版社
　　　香港 新界 沙田．香港中文大學
　　　圖文傳真：+852 2603 6692
　　　　　　　　+852 2603 7355
　　　電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk
　　　網　　址：www.chineseupress.com

The Development of Chinese Culture (in Chinese)
By Hsu Cho-yun

© The Chinese University of Hong Kong, 1992
All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-201-554-8

First edition 1992
Fourth printing 2011

Published by The Chinese University Press,
The Chinese University of Hong Kong,
Sha Tin, N.T., Hong Kong.
Fax: +852 2603 6692
+852 2603 7355
E-mail: cup@cuhk.edu.hk
Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

目 錄

錢賓四先生學術文化講座系列總序（金耀基） vii

迎許倬雲教授到新亞書院講學（林聰標） xiii

序：中國史與世界史的若干省思 xxvii

第一講　中國文化的形成 1

第二講　中國文化的演化 21

第三講　中國文化的轉變 47

附錄一　論雅斯培樞軸時代的背景 67

附錄二　中國文化演變周期概論 97

錢賓四先生學術文化講座系列
總序

金耀基

今年是香港中文大學新亞書院創校六十周年，新亞書院之出現於海隅香江，實是中國文化一大因緣之事。1949年，幾個流亡的讀書人，有感於中國文化風雨飄搖，不絕如縷，遂有承繼中華傳統，發揚中國文化之大願，緣此而有新亞書院之誕生。老師宿儒雖顛沛困頓而著述不停，師生相濡以沫，絃歌不輟而文風蔚然，新亞卒成為海內外中國文化之重鎮。1963年，香港中文大學成立，新亞與崇基、聯合成為中大三成員書院。中文大學以「結合傳統與現代；融會中國與西方」為願景。新亞為中國文化立命的事業，因而有了一更堅強的制度性基礎。1977年，我有緣出任新亞書院院長，總覺新亞未來之發展，途有多趨，但歸根結底，總以激揚學術風氣，樹立文化風格為首要。因此，我與新亞同仁決意推動一些長期性的學術文化計劃，其中以設立與中國文化特別有關之「學術講座」為重要目標。我對新亞的學術講座提出了如下的構想：

「新亞學術講座」擬設為一永久之制度。此講座由「新亞學術基金」專款設立，每年用其孳息邀請中外傑出學人來院作一系列之公開演講，為期二週至一個月，年復一年，賡續無斷，與新亞同壽。「學術講座」主要之意義有四：在此「講座」制度下，每年有傑出之學人川流來書院講學，不但可擴大同學之視野，本院同仁亦得與世界各地學人切磋學問，析理辯難，交流無礙，以發揚學術之世界精神。此其一。講座之講者固為學有專精之學人，但講座之論題則儘量求其契扣關乎學術文化、社會、人生根源之大問題，超越專業學科之狹隘界限，深入淺出。此不但可觸引廣泛之回應，更可豐富新亞通識教育之內涵。此其二。講座採公開演講方式，對外界開放。我人相信大學應與現實世界保有一距離，以維護大學追求真理之客觀精神，但距離非隔離，學術亦正用以濟世。講座之向外開放，要在增加大學與社會之聯繫與感通。此其三。講座之系列演講，當予以整理出版，以廣流傳，並儘可能以中英文出版，蓋所以溝通中西文化，增加中外學人意見之交流也。此其四。

新亞書院第一個成立的學術講座是「錢賓四先生學術文化講座」。此講座以錢賓四先生命名，其理甚明。錢穆賓四先生為新

亞書院創辦人，一也。賓四先生為成就卓越之學人，二也。新亞對賓四先生創校之功德及學術之貢獻，實有最深之感念也。1977年，講座成立，我們即邀請講座以他命名的賓四先生為第一次講座之講者。83歲之齡的錢先生緣於對新亞之深情，慨然允諾。他還稱許新亞之設立學術講座，是「一偉大之構想」，認為此一講座「按期有人來賡續此講座，焉知不蔚成巨觀，乃與新亞同躋於日新又新，而有其無量之前途。」翌年，錢先生雖困於黃斑變性症眼疾，不良於行，然仍踐諾不改，在夫人胡美琦女士陪同下，自台灣越洋來港，重踏上闊別多年的新亞講堂。先生開講的第一日，慕其人樂其道者，蜂擁而至，學生、校友、香港市民千餘人，成為一時之文化盛會。在院長任內，我有幸逐年親迎英國劍橋大學的李約瑟博士、日本京都大學的小川環樹教授、美國哥倫比亞大學的狄百瑞教授，和中國北京大學的朱光潛先生，這幾位在中國文化研究上有世界聲譽的學人的演講，在新亞，在中大，在香港都是一次次文化的盛宴。1985年，我卸下院長職責，利用大學給我的長假，到德國海德堡做訪問教授，遠行之前，職責所在，我還是用了一些筆墨勸動了哈佛大學的楊聯陞教授來新亞做講座85年的講者。這位自嘲為「雜家」、被漢學界奉為「宗匠」的史學家，在新亞先後三次演講中，對中國文化中「報」、「保」、「包」三個鑰辭作了淵淵入微的精彩闡析，從我的繼任林聰標院長

信中知道楊先生的一系列演講固然圓滿成功，而許多活動，更是多采多姿。聯陞先生給我的信中，也表示他與夫人的香港之行十分愉快，還囑我為他的講演集寫一跋。這可說是我個人與「錢賓四先生學術文化講座」劃下愉快的句點。此後，林聰標院長、梁秉中院長和現任的黃乃正院長，都親力親為，年復一年，把這個講座辦得有聲有色，自楊聯陞教授之後，賡續來新亞的講座講者有余英時、劉廣京、杜維明、許倬雲、嚴耕望、墨子刻、張灝、湯一介、孟旦、方聞、劉述先、王蒙、柳存仁、安樂哲、屈志仁諸位先生。看到這許多來自世界各地的傑出學者，不禁使人相信，東海，南海，西海，北海，莫不有對中國文化抱持與新亞同一情志者。新亞「錢賓四先生學術文化講座」的許多講者，他們一生都在從事發揚中國文化的事業，或者用李約瑟博士的話，他們是向同代人和後代人為中國文化做「布道」的工作。李約瑟博士說：「假若何時我們像律師辯護一樣有傾向性地寫作，或者何時過於強調中國文化貢獻，那就是在刻意找回平衡，以彌補以往極端否定它的這種過失。我們力圖挽回長期以來的不公與誤解。」的確，百年來，中國文化屢屢受到不公的對待，甚焉者，如在文化大革命中，中國傳統的文化價值，且遭到「極端否定」的命運。正因此，新亞的錢賓四先生，終其生，志力所在，都在為中國文化招魂，為往聖繼絕學，而「錢賓四先生學術文化講座」之設立，

亦正是希望通過講座講者之積學專識，從不同領域，不同層面，對中國文化闡析發揮，以彰顯中國文化千門萬戶之豐貌。

「錢賓四先生學術文化講座」講者的演講，自首講以來，凡有書稿者，悉由香港中文大學出版社印行單行本，如有中、英文書稿者，則由中大出版社與其它出版社，如哈佛大學出版社、哥倫比亞大學出版社，聯同出版。三十年來，已陸續出版了不少本講演集，也累積了許多聲譽。日前，中大出版社社長甘琦女士向我表示，講座的有些書，早已絕版，欲求者已不可得，故中大出版社有意把「講座」的一個個單行本，以叢書形式再版問世，如此則蒐集方便，影響亦會擴大，並盼我為叢書作一總序，我很讚賞甘社長這個想法，更思及「講座」與我的一段緣份，遂欣然從命。而我寫此序之時，頓覺時光倒流，重回到七、八十年代的新亞，我不禁憶起當年接迎「錢賓四先生學術文化講座」的幾位前輩先生，而今狄百瑞教授垂垂老去，已是西方新儒學的魯殿靈光。錢賓四、李約瑟、小川環樹、朱光潛諸先生則都已離世仙去，但我不能忘記他們的講堂風采，不能忘記他們對中國文化的溫情與敬意。他們的講演集都已成為新亞書院傳世的文化財了。

2009.6.22

迎許倬雲教授到新亞書院講學

林聰標

新亞書院的創立是基於幾位創校先賢對高等教育的理想和對中國傳統文化的信念。創校初期篳路藍縷，經濟物質條件極端貧乏，在「手空空，無一物」的環境下，他們仍然以「千斤擔子兩肩挑」的豪情，為繼承中華傳統，以發揚及創新中國文化偉大抱負為己任。錢賓四先生創建了新亞書院，並且擔任了十五年的院長，為新亞書院的發展奠下了一個長久垂遠的基礎，也在香港高等教育史上樹立了一個里程碑。

在金耀基先生任新亞書院院長期間，為發展新亞傳統特色，構想多種推動長期性學術文化活動的計劃；其中以設立與中國文化有關的「學術講座」為首要目標，並發起「新亞學術基金」的籌募運動。在多個學術講座的構想中，首先成立「錢賓四先生學術文化講座」。

「錢賓四先生學術文化講座」首次講座，於1978年10月12日舉行，當時邀請錢賓四先生由台灣來港親自主持。講題是：「從

中國歷史來談中國民族性及中國文化」，一連六講，成為當時學術界一大盛事。

本講座自1978年舉辦以來，已達十屆。先後有李約瑟（Joseph Needham）先生、小川環樹先生、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）先生、朱光潛先生、陳榮捷先生、楊聯陞先生、余英時先生、劉廣京先生、杜維明先生。每屆講座，不但是新亞以至中大的校園盛事，也是香港學術界的盛事。

今年適值錢賓四先生逝世一周年紀念，很難得邀請到與錢賓四先生同鄉的著名當代史學家許倬雲先生來校主講。許先生自幼即深受賓四先生啟發，在學術觀點上，對賓四先生特別仰慕推崇，不僅是當今學術界的適當人選，而且更具有特別的紀念意義。

一

許倬雲教授，江蘇無錫人，1930年出生於福建廈門鼓浪嶼。中學就讀於無錫輔仁中學，承襲了江南無錫「讀書切實、做事認真」的學風傳統，此時即致力研讀同鄉前輩錢賓四先生的名著《國史大綱》，私淑錢先生，這對他日後的史學根基與治學態度有很大的影響。1953年及1956年，許先生先後畢業於台灣大學歷史

系及文科研究所；隨即進中央研究院歷史語言研究所擔任助理研究員。在台大就學期間，許先生隨李宗侗先生治社會史，李濟之先生治考古學，董作賓先生治年曆、曆法，勞貞一先生治秦漢史，凌純聲先生、芮逸夫先生治民族學，沈剛伯先生治西洋史；在名師的教導下，奠定了深厚的治學基礎。1962年取得美國芝加哥大學博士學位，同年回台灣擔任史語所副研究員（1962–1967年）、研究員（1967–1970年），並任台灣大學歷史系系主任及歷史研究所所長（1962–1970年）及教授（1965–1970年）。1970年應聘赴美任匹茲堡大學歷史系及社會學系教授，1983年榮任同校校聘講座教授（University Professor）迄今；1980年獲選為中央研究院院士，1986年獲選為Phi Beta Kappa榮譽會員。

二

以學術造詣言，許先生鑽研中國五千年歷史，嫻熟近代西方科學，學問面甚為廣闊。從比較嚴格的學術範圍來說，他是一位中國古代史家，專精周、秦、漢三個朝代。他的主要著作中有專書三種，即*Ancient China in Transition*（《先秦社會史論》）、*Han Agriculture*（《漢代農業》）和《西周史》，論文集二種：《求古編》、《中國古代文化的特質》。《求古編》收到1980年發表的論文，以後

仍不斷有論著在學術期刊登載。估計他的中文著作達百萬言，英文專書及論文無數，以六十歲的盛年，累積如此大量的學術成績，可見其生命力之活潑和創造慾之旺盛。

三

許先生的學術論著範圍以兩周到兩漢為主，所探討的課題環繞着政治結構、地方力量和農業經濟。周是中國古典文明完成的時代，也是傳統兩千年文化的基礎和泉源；漢是傳統政治制度與社會結構形成的時期，二千年來政治社會的基本骨架在乎其中。所以這兩個段落是了解中國歷史基本性質最緊要的環節。許先生曾說，他的研究範圍牽涉到三種時期，一是形成期（formation），一是定型期（crystallization），一是轉變期（transformation）；前者見性格的發展方向，中者是特殊個性的定型，後者則為過渡的過程。這三個時期的的研究，體現在許先生三種主要的專著中：《西周史》主要探討以文化為概念之華夏民族的形成期；*Ancient China in Transition*則討論古代世界過渡到普世國家（universal state）和普世文化（universal culture）的過程；*Han Agriculture*更進一步分析維持中國這個普世國家兩千餘年傳統社會的經濟基礎結構。

許先生的歷史論著主要探討中國歷史上兩大課題，一是中央政府與地方社會力量的衝突和融合，二是農業與商業，亦即城市與鄉村的互補與聯繫關係。近年來，他針對中國傳統文化的特色，指出親緣團體、精耕細作與文官制度為構成中國歷史發展的三原色。許先生認為中國不像兩河流域那種以地緣為結合的方式，而中國在商代的政治單位是兩種平行的系統，一是地區性的邑，一是親緣性的族；到了西周以宗法取勝，邑變成族的附屬品。周代選擇以血緣來結合人群，這個選擇形成中國很大的特色 ，中國政團的擴大就是以親緣的團體擴展而成的。反映在辭彙上是「天下一家」，國與家不分，這種擴張可以造成普世的帝國，而這個普世的帝國是建立在親緣關係上的。親緣關係的排他性很強，但中國歷史可以超越這種排他性而產生「民胞物與」、「民吾同胞」的觀念。中國以親緣來帶動擴張的需求，這是其他文明體系所沒有的特色，表現在社會關係上，親緣關係是所有關係的基因。

論中國社會的經濟基礎，精耕細作與市場經濟如車之兩輪相輔並行。許先生認為中國農村並非遺世孤立、自給自足的經濟體，而是坐落在廣大市場網絡的小環節；透過網絡的鉤連，各環節互通聲氣。小網絡匯集於小鎮，大網絡以城市為綱，大小環節既有生產與消費的關係，疏通的網絡自然就產生物品與人力的調

節作用。因此，商業未必是壓迫農業的罪魁，城市也未必成為剝削鄉村的禍首。他更進一步指出：

> 自從韋伯談到資本主義以後，大家往往從倫理、工作意願等方面去討論，而疏忽了純經濟的角度。為甚麼中國沒有走向資產化？在純經濟的角度，也就是從精耕農業的角度來看，資金一方面是分散的，不容易集中；另一方面，資金長期束縛在小塊農地上。精耕細作的農業，經常需要改良土壤以維持生產力，需要長期的資金投入，大量資金遂沒法轉化為別的東西，這是中國沒有產生資本主義的重要因素之一。我們不能單單討論觀念就忘記純經濟的因素；反之，經濟行為脫不開觀念，所以雖然我們談的是農業經濟、精耕細作，還是要提醒大家了解任何一個歷史現象沒法完全切開，都要聯繫在一起的。（《中國古代文化的特質》，頁33）

許先生強調的另一個中國文化的基因特色是文官制度（bureaucracy）。中國的文官組織來源久遠，完備、複雜的文官系統理論早在《韓非子》中就出現了。在長期的演變過程中，文官制度是國家與社會鬭爭的制衡角色。中國的文官制度不僅有工具的合理性，而且有儒家意念滲和其中，這是韋伯在討論西歐自十六世紀以來的文官制度所缺少的一環。儒家意念如果祇當作意念系

統，可能會成為教條，任何東西若變成教條就會神秘化，走上信仰的途徑，而不走理性辯論的途徑。儒家意念作為目的而論，可以相當於基督教意念，是一種信仰；可是反過來講，儒家意念並不是上天的神諭，而是經世的使命，在這點上儒家意念的神秘性並不強。從這角度看，目的的理性與工具的理性配合，使中國文官系統在國家與社會的拉鋸戰中，不但舉足輕重，而且成為國家和社會之間的聯繫力量，這個特色是中國以外的史學家在討論文官制度時未能理解到的。

四

自從早年運用社會流動（social mobility）的概念來解析春秋戰國的變革期以來，許先生近三十年中努力倡導借用社會科學的方法來研究歷史，尤其是社會史。他指點學子們注重與檢討Max Weber、S. N. Eisenstadt、William Skinner、Charles Tilly、Immanual Wallerstein等人的理論，而他本人更是應用社會科學理論來研究歷史的成功例子。他常自謂「雜家」，頗有「泰山不辭土壤，河海不捐細流」的氣概。方法本是雙刃刀，善用可以制敵，不善用反而傷己。這些年來台灣以社會科學方法研究史學的結果或成或敗，其功過得失歸之個別學者的機緣，但許先生有倡導之功，則毋可

否認。他的研究取向從近代中國社會史學來看是頗有意義的。近代中國社會史的研究以馬克斯學派為大宗，許先生的努力推介新方法和新理論，多少奪回一些園地，這種力挽狂瀾之功，也是不容抹煞的。

五

1962年許先生榮獲芝加哥大學博士學位，這是台大歷史系畢業生取得博士學位的第一人。他的博士論文〈中國古代社會變動之研究〉得到海內外學術界極高的評價與讚許（這篇論文修訂後在1965年由史坦福大學出版，即*Ancient China in Transition*一書，至今仍為治中國史的學子所必讀的著作）。許先生在完成學位後，立刻回台灣，任職於中研院史語所及台大歷史系。在主持台大歷史系系務的八年間，許先生身處強大的政治壓力之下，仍然堅毅的抗衡權威勢力，致力維護學術研究的獨立自由，得以開創出台灣這二十多年來歷史學研究教學的新方向，可說是厥功甚偉，彌足矜式。

在此期間，許先生一方面輔助史語所所長李濟之先生與台大文學院院長沈剛伯先生，參與國家長期發展科學委員會、中國東亞學術委員會、中美學術合作委員會的工作，為中國學術發展竭

盡心力，規劃國家學術發展之方略，努力把台灣的學術研究提昇納入世界的學術圈內。

另一方面，他又致力於革新台大歷史系的課程與教學，開啟了歷史系每一斷代史分由二人以上講授的先例，這種平行與交叉的課程設計，使歷史系的課程安排有了斷代連貫的新義。同時透過開日本、韓國、蒙古、土耳其、越南及東南亞各地區歷史課程，着重漢民族與各周邊文化圈的發展關係；更以美國、英國、俄國、印度等別國史的講授，進一步把中國史與世界史連貫結合起來。

在推動台灣史的研究上，許先生更是不遺餘力。他自己對十八世紀宜蘭地區開發史的研究，可說是一拓荒之作，他邀約方豪、陳奇祿先生，首創台灣史研究會，定期集會；並竭力爭取東亞學術基金會及哈佛燕京社的資助，對日據時代台灣總督府的大批檔案資料進行分類提要和整理保存工作；在台灣史研究的推動鼓舞與人材發掘培育上獻替良多。時至今日，台灣史的研究已蓬勃開展，蔚為風氣，則二十多年前許先生的擘劃推動之功實不可沒。

此外，在許先生的任內，台大歷史系成立了中國有史以來的第一個歷史研究所博士班，為國家培養了第一批擁有高級學位的史學人材，其成效影響至為深遠，本院逯耀東先生即是出身於台

大歷史研究所而取得國家歷史學博士學位的第一人。在中研院史語所，許先生更襄贊李濟之先生主持《中國上古史》一書的寫作計劃，在這個大型計劃項目下，網羅了當世名家學者，以專題撰文方式深入探討中國古代史，開創了中國古代史研究的新方向，其成果已先後由中研院史語所出版，這可說是中國史學界首次大規模集體合作撰著的嘗試。

六

在過去幾年中，許先生連續利用休假期間，回台灣指導年輕一輩的學子，他先後在中研院、台大與清華大學擔任客座教授。在他的精心籌劃之下，組成了「中國社會經濟史研討會」，透過這種workshop密集研討的方式，激揚了社會經濟史的研究風氣與水平，使國史研究開啟一個嶄新的趨向。

近年來，許先生更參與籌組「蔣經國國際學術交流基金會」，並負責北美委員會的業務推動。經由這個基金會，希望把中國研究提昇至國際水平，終極目標是要以中國人的力量來推展中國文化，對世界學術文化提供更大的貢獻。這是一項高瞻遠矚的壯舉，而許先生苦心襄贊擘劃，貢獻心力智慧，實在功不可沒，這是很值得在此特別提出來的。

七

許先生是一個歷史學家，他熱愛國家，關懷社會，愛生命與人生。他以超越肢體障礙的無比毅力，涵養出憂國憂世、悲天憫人的胸懷與謙遜待人的風範。他的專業是學院的歷史學者，但更是一個典型的知識分子。他承襲了中國士大夫以天下為己任的傳統，所謂「安能居牖下，白首太玄經」。中國士人一向秉持是非分明的良知，以弘毅任重的抱負自期，謀道不謀食的氣節自勵，是以正言議論，以求匡救時艱。許先生論及秦漢知識分子，特別表彰董仲舒之流的理想型人物，當亦興景行之思，而有所自我期許之義。然而歷史學家往往認識有餘而進取不足，此因參透世變之後，多一分悲憫便少一分激越。許先生的歷史識見既然不離「溫和中庸」的基調，他多年來的政論風格——不比黨、不阿諛，婉而約、肯而切也就在意料之中了。這正是學術素養投射在現實生活的結果。如果對於這種溫柔敦厚的諫諍之言還聽不進去，要等到甚麼樣的結局呢？

他的高足杜正勝先生引古人云：「人生不滿百，常懷千歲憂。」以為歷史學家如許先生而言，這種憂世心情尤其親切深刻。

八

許生生與香港學術界素有淵源，1970年他曾應本校前校長李卓敏先生之邀請，與當代名史學家Herbert Butterfield、William H. McNeill 兩人對本港高等教育多所獻替建言。他們並在香港共同主持一個講座，闡釋中國史與世界史的交流匯通問題。此次更接受中文大學的約請，在百忙中應邀來本校歷史系擔任講座教授，任教一學期，這實在是本校的榮幸，從此莘莘學子有此良機可以聆受教益，同仁得以切磋論學，誠屬難得的機會。尤可道者，許先生與賓四先生誼屬同鄉，在學術觀點上，許先生自幼即深受賓四先生教誨啟發，對賓四先生特別仰慕推崇。這次錢賓四先生學術文化講座在錢先生辭世後首度舉行，我們特別約請許先生來主講，不僅是當今學術界最適當的人選，而且在此時此地，更具有特別的紀念意義。

九

近年來許先生發願從比較文化的觀點與角度，努力探索中國歷史的特色，並與世界歷史作一綜合對比，誠如他所說：

中國歷史，在國內幾乎是史學園地的全部，在國外則是大天地中的一個角落。其實，中國歷史的時間長，史料也相當宏富，應該是比較歷史學中主要參考組之一。可惜因為現代史學是由西方史學傳統發展的，中國的歷史至今仍祇是漢學家耕耘的土地，還未引入現代史學的主流。國內外的史學工作同人，尚須共同努力，將中國歷史發展為世界史的一部分。我自己願為這個任務，盡綿薄之力，祇盼同志日多，則中國歷史可作為解釋世界歷史意義的重要依據。（《中國古代文化的特質．自序》）

這是許先生的大願，良可發人深省。

今天我們在此熱烈歡迎許倬雲先生的來訪，我們非常期待許先生從比較文化的宏觀觀點，就中國文化的形成發展與演化轉變所作的一系列演講。無論就紀念賓四先生一生「為故國文化招魂」（余英時先生之語）的苦心孤詣，或就新亞書院承繼中華傳統、創新中國文化的理想、信念與目標來看，實在都具有非常重大的價值意義。許先生在其近作《風雨江山》的序文中，曾特別致意於此，並且祈願中國文化有翻舊出新之一日。我們也深盼此日能早來臨。

1991年10月21日

——本文由劉石吉先生撰寫，文中部分摘錄自杜正勝先生《學術與現實之間——許倬雲的省思和關懷》一文，謹此致謝。

序：中國史與世界史的若干省思

自從高中時，老師吩咐我仔細研讀《國史大綱》，即受賓四先生的影響。在大學進入歷史系，固然由於對文史夙有興趣，也由於從《國史大綱》看出了一些可以摸索的途徑。及至賓四先生返台定居，遂更得不時向這位鄉長請求訓誨的機會，但終究未曾有足夠的時間追隨左右，所得也就不如長期從學的及門弟子。今年香港中文大學新亞書院邀請我主持「錢賓四先生學術文化講座」，遂與此間同仁討論了三次。三次講演，均在補綴中國文化發展的脈絡，仍未離開賓四先生關懷的範圍。題目固在中國，視野卻時時涉及世界史。為此，特將一篇前時演講代替序文，希望讀者能了解我從中國歷史瞻望世界的若干觀念，當有助於理解以下三篇講稿的重點。

中國歷史源遠流長，內容豐富，資料繁多。治中國史者，在中國史的範圍內，有左右逢源的樂趣，也有心勞力絀的痛苦，是以中國史的園地，遂自成天地，一旦置身其中，即難得再有探首

牆外的興趣。這一個世紀內，西洋史學已經介紹於國人，西洋史也是歷史課程的一部分。然而本國史及西洋史(有時雖名為世界史，實則仍是西洋史)，兩者之間，各守畛域，罕見流通，毋論史學觀念，即使史實的同步比較，也不常見。

從另一方面看，歐美各處討論世界文化的演變，無不由西歐本位着眼，甚至世界史的分期，所謂上古、中古、現代三分法，也莫非由西歐的經驗抽繹而來，於是以西歐的分期強加於世界其他地區文明的發展過程，遂有扞格不通之現象，殆屬不可避免。今日在美國史學同行中，覺察到這種弊病者，已頗有之，也有一些嘗試以世界性角度治世界文化者，如湯恩比廣泛討論二十一種文明興衰起伏，又如麥克尼爾以超越國界的角度，或則以人類為整體現象，由疾疫傳染以觀其不可分割之情形；或則視人類社會為超大型生物體，討論其資源與能力之間的關係。此皆犖犖可觀的大家，然而，他們終難完全擺脱西歐本位的立場，未能由世界性的實例抽繹歷史發展的諸種異同。

我在海外任教，與同事討論時，每覺有另闢蹊徑的需要，是以不揣愚陋，嘗試從中國史的發展中抽繹若干現象，與其他主要文化發展相比較，以求其異同，再進一步歸納若干較為一般性的抽象原則。以下即為若干管見所及，以請同仁教益。但務祈同仁了解，凡此原則，祇是觀察演變軌跡的角度，絕對不是所謂歷史

發展的法則或定律。至於以中國歷史作為參考，則係由於中國歷史長期的綿延未斷，為世界上僅有的例子，而史料豐富、年代確實，則又非另一長存的文化（印度）所可比擬。我當然亦須時時記取，不可從中國本位着眼，以致蹈西歐本位觀的覆轍，總盼能由中國史的發展過程踏出第一步，但不自囿限，應視中國歷史如同建屋的鷹架，最後的成果可以包括鷹架的特點在內，卻絕不應當以鷹架取代最後完成的建築。

世界幾個主要文明，其能夠走到今天這個境界，均有其特色。雅斯培曾以為中國、印度、猶太、希臘及波斯諸文明，均曾經歷超越性的突破，為了人類若干亙古關懷的問題，提出不同的解決方式。中國的突破，由西周的天命觀念，到《易經》的兩元辯證觀念，孔子的仁、孟子的義、荀子的禮，以至老莊的無為……，為中國文化的後世發展，鋪設了若干基本意念，也為後世文化決定了行為模式及社會組織，定下了演變的方向。中國的情形如此，印度、猶太、希臘也各自有其抉擇。印度文明選擇了出世與悲憫的意念；猶太文明選擇了一神信仰，並從部落神的基礎擴大到普世真神的觀念；希臘文明則選擇了將宇宙範疇化及因果推理的觀念。這三個古代文明的後世發展，也未曾脫離樞軸時代定下的大方向。這些文明所選擇的途徑各有歧異，但都經過突破的階段，遂能卓然自立於天地之間；或則數千年連綿不斷（如中

國與印度)，或則轉接蔓延，衍生為後續的文明(如猶太與希臘之轉接為基督教文明)。雅斯培稱為樞軸時代的文明，不僅因為這些文明都在他所說「樞軸時代」(即公元前數百年的一段)，更因為這些文明從彼時以後，始終為人類文化的主要流派。

在中國，樞軸時代之後期，即是秦漢大帝國。秦漢的普世性秩序，事實上包括政治、經濟、社會、文化各方面。在政治上，這是天下共主的皇帝制度及與之相配的文官制度；在經濟上，這是與小農精耕制相伴而生的全國市場網絡；在社會上，這是編戶齊民與選賢與能相疊的察舉制度及其衍生的社會組織；在文化上，這是儒、道、法、陰陽家綜合的中國型思想，所表現的現象是《呂氏春秋》、《淮南子》，甚至《春秋繁露》、《法言》、《太玄經》諸種大著作，無不企圖整合成一套放之六合而皆準的思想體系。同時，中國文明體系中，有一批胸存普世關懷的士或儒生，在野在朝，用進退藏，這批儒生、士大夫遂成為中國社會上長期存在的知識分子，為中國文化的傳承與開展而盡力。

在別的文明，也各有其普世的體系及其承先啟後的知識分子，如印度的婆羅門、僧侶與隱居的賢人；如猶太的法利賽人、利未族與先知；如希臘的辯士與哲學家。

普世體系，正因其「普世」的特性有足夠的擴張性，使樞軸時代文明擴散及其周圍，吸納其四鄰參加體系。於是，普世體系代

表者的普世秩序也勢必涵蓋四周，以達到其地理極限；普世的大帝國及大教團遂成為普世秩序的特徵。中國的秦漢帝國由中原逐步擴散，終於東及於海，西至流沙，北到長城，南踰嶺表；中國之為中國，已及其古代的極限。同理，印度文明的普世體系瀰漫印度次大陸，甚至包含了鄰近的錫蘭與南亞各處。希臘文明體系的擴散，形成希臘化的地中海世界。古代猶太文明，則因其「選民」觀念的自我設限，未能有類同的擴散；但猶太教普世真神的觀念，卻是後來基督教秩序能夠擴散的基本原因。於是，如同中國之為「中國的中國」（借用梁任公先生之語），印度也成為印度的印度、希臘也為希臘的希臘。

古代中國的普世體系，在漢代發展至極致；然而物極必反，月盈則仄，人事的發展每有如此辯證式的消長進退。在漢代，知識分子與文官制度的重疊，使知識與政治權力有緊密的結合。權力腐蝕知識，終於因為儒家成了正統，而使儒家走向繁瑣的學風。注疏之學的過度發展，使儒家喪失了創造的活力。儒生的世家大族，使知識分子中有一批貴族。學術繁瑣化及知識分子貴族化使普世秩序在意念上及組織上都趨於僵硬，不再能為體系作適時的修改與調整，也不再能為一代又一代提出當代關懷的問題與答案。東漢的崩潰，不僅是一個政權的垮台，實則是古代秩序的崩解。與漢代秩序的發展相似，則有古代羅馬的瓦解，及印度孔

雀王朝的崩潰。羅馬統治階層的貴族化，與印度阿育王對佛教的過分保護，均可與漢代世家大族出現後，文明體系的崩解相比較，祇是羅馬統治貴族並非擔負文化承先啟後的知識分子；而印度的宗教繁多，佛教猶須與印度教及耆那教競爭，是以羅馬與印度的知識分子並未與漢代儒生一般長期的獨佔知識資源，也未長期與政治權力緊密結合。然而，這兩個古代文明也終於崩壞，這一現象，我稱之為古代秩序的崩壞，崩壞的動力不來自外力，而來自內部生機的衰竭，而生機之衰竭部分原因可歸結於文化之繁瑣及知識分子的貴族化，腐敗的過程是由內部開始的。

古代的幾個普世秩序，在其盛時，力量都足以抵禦外來的侵略，甚至可以進行相當程度的擴張；如中國之拒匈奴於塞外，羅馬之闢高盧的土地，及印度在五天竺(旁遮普)邊外的擴張。但在其季世，則不足以抵抗外敵；西羌人眾不及漢代一個大郡，武力不如匈奴，卻能困擾東漢，使漢帝國疲於奔命。無他，漢帝國內部腐蝕已深，遂失去了抵抗的能力。同樣的，羅馬遂受蠻族之困，而貴霜可在印度建立皇廷。

古代秩序崩解，然後經歷一段中古時期的轉變與重建。中國中古時期(魏晉至隋唐)的變化，頭緒紛繁，各方面變化同時進行；但要約之，則可分內外兩面觀察。對內，中國的人口經歷一番調整，南方人口增加、北方人口減少。前者導引土地的開拓，

後者導引外族的移入。由於人口與土地的比例有所更改，農耕由精耕改為粗耕，勞力的供需也跟着變；於是有奴役制度出現以掌握勞動力。外來的征服民族凌駕於中國人之上，南移的漢人也凌駕於當地原居民之上；凡此都導致社會的階級化。佛教由印度傳入中國，兩個樞軸文明的意念體系接觸之後，經過調適，終於互補融合為中古以後中國文明秩序的精神部分。中古中國的轉變，在人口增長到一定程度，勞力又不虞匱乏時，農耕便逐漸回到了小農精耕制，而社會也再度漸漸回到編戶齊民的階級形態。

對外的關係，中國雖然還保持「普天之下莫非王土」的觀念；實際上，中國已必須面對多國並立的局面。不但中國內部有五胡十六國、有南北朝；中國之外，也經常有不臣服於中國的他族與他國。「列邦體制」在中古以後成為中國的常態，因為中國已不再是自足的中國，中國已是亞洲許多國家中的一員。在文化方面，中國也不能不面對印度文化的存在，甚至還須承認印度文明在某些方面有超越中國的優點。

中古的調適，對內而言，是經濟、社會、文化多方面的調整與重組；對外而言，是主要樞軸文明在接觸後的交溶(convergence)。歐洲世界也經歷相似卻又相異的演變，地中海世界以城邦為單元的政治體制一步一步走向領土國家；北方蠻族的入侵，先是被納入羅馬的秩序中，終究仍脱出羅馬的普世體系，

開始了近代的民族國家。地中海世界的經濟體系，經過這一內海的聯繫，早已結合為一個整體。但是歐洲內陸的開闢，逐漸將經濟網絡擴展至整個歐洲、西亞及北非。這個體系之中，地中海世界也祇是幾個合成部分之一而已，面對的也是一個政治上為列邦體系、經濟上是幾個單元的交流和互助。文化上，希臘的樞軸時代文明和猶太的樞軸文明融合為基督文明，也是兩大樞軸文明的交匯。不過中古歐洲的整合終究與中古中國的整合異致。歐洲體系終究將走向永久的多元體制，而中古以後的中國仍是一個同質性相當濃厚的普世體系。

中古的轉變在西亞又是一個變局，古代波斯的樞軸文明，若草蛇灰線，未嘗澌滅，終於與古代猶太文明真神觀念相合而形成伊斯蘭文明。這又是一次樞軸文明的交匯。在印度次大陸上，伊斯蘭文明與印度文明也有了接觸，兩者卻不能融合為一個新的文明，結果是二者將印度次大陸分割為長期對抗的兩半。

中古以後，世界進入各國樞軸文明的交匯。從十五世紀以來，沒有一個文明體系能自外於其他體系。經濟上的互相倚伏已構成一個世界性經濟網絡。各地雖有優劣起伏，全球的整體性則已是不能回頭的現象。十五世紀後，新大陸資源流入世界網絡。西歐雖是掠奪新大陸資源的主要力量，中國、印度、日本卻都因為世界性市場網絡的形成，也分別經歷了長期的經濟繁榮。十九

世紀以來，西歐、北美（及日本）因為工業革命及資本主義經濟的快速發展，不成比例地佔有了優勢地位。但是二十世紀後半葉，中國、印度及伊斯蘭文明的繼承人，均已浸浸然有拉平優劣差距的可能。世界各個文明體系的固有特質仍影響各個文明的發展方向。近代以來的再一次調適與轉變，正在融鑄為一個世界性的新體系。近代的中國，是世界的中國；近代的歐洲，是世界的歐洲；近代的印度，也是世界的印度。但是，在這一正在融鑄的世界體系中，個別的樞軸文明仍將保留其相當成分的原有特質，以致各別文明體系的轉變也為此而有不同的歷程，而達到不同的結局；遂使人類共有的文明體系在再一次突破之後，仍將顯示同中有異、異中有同的面貌。

總之，歷史的演變未必有任何天定的規律，卻仍有若干找尋的軌跡；大致言之，一個文化體系的內部，須有若干基本觀念的價值存在，也須有一群知識分子擔任承先啟後的工作。二者在發展過程中，自有其盛衰，於是也就影響了該文化的活力及生機。文化體系發展到極盛時，體系之內必有最得勢的知識分子及最發達的觀念；在別無對手挑戰時，盛極勢必走向僵化，僵化導致衰敗，這是一系列辯證式的發展模式。此時，外力的干預，即可誘發文化體系的崩解。

另一方面，因每一個文化體系都有擴張其影響圈的潛力，一

旦發展到極限，兩個或多個體系因接觸而互有影響，此時，內部已顯衰落的體系，遂不能抵抗另一體系的影響；於是有兩個體系融合為一個體系的新內容，甚至構成新的文化體系。相對來說，內部發展尚未盛極將衰的文化體系，則未必深切的感受到另一文化體系的影響力。文化體系的接觸逐步融合，中古時代是若干次兩個文化體系的融合，近古以後則是世界主要體系的大融合。這是體系之間接觸與交溶的大勢，不僅使個別體系內部的基本觀念不斷修正，而且經歷這一過程，逐步構成世界性的文化體系。

總結而言，個別文化體系的線性辯證發展，配合體系之間互相刺激與啟發的經歷，人類的文化遂呈現不變中的變化、複雜中的單純，在多元合流時，卻也保持了各文化可識別的特性。

——原載《民國以來國史研究的回顧與展望論文集》，
台北：台灣大學歷史系，1988年。

第一講　中國文化的形成

今天我在這裏主持「錢賓四先生學術文化講座」，這是他老人家過世後，第一次有人講這個講座。我一方面感覺很惶恐，另一方面也有很大的感觸。賓四先生在時，常常承他不棄，不斷教誨我、指點我。今天我坐在這裏，在公，是為了紀念一位偉大的學者；在私，是懷念一位敬佩的長者。今天是三講中的第一講。題目固然很大，事實上，我不過挑選三個問題向各位求教。今天，我們討論中國文化的形成；我不是講中國文化形成的整個過程，我特別要提出來的是中國文化形成期的兩個比較重要的特點。這兩個特點，都可以追溯到古代新石器時代的晚期。我的主旨倒不是說明中國文化源遠流長，而是說明中國文化在原始階段的若干屬性。在別的文化中，也有若干類似的原始屬性，後來逐漸隱沒淡化了。在中國文化中，這些屬性一直保持相當重要的位置。首先，我想討論天命、天道及天人之際的觀念。然後再討論親緣組織的功能。近數十年來，中國史前時代遺址的發現層出不窮，新

石器時代晚期的文化遺址，就有數千處。現在考古學家大致同意在新石器時代，中國已有過不少地方性的文化圈。同時，整個中國地區的新石器文化，也呈現一些相當普遍的現象。從早期的新石器時代到晚期的新石器時代的發展趨向觀察，有兩點值得注意。其一，聚落分布的密度很大。換言之，人類的聚落不斷的繁衍，不斷的分化，星羅棋布，散見各處。其二，中國的地方文化雖多，卻也逐漸凝聚為幾個範圍相當大的文化圈；而這些文化圈的分布形態，與後世中國歷史時期的地域區劃也往往若合符節。是以，早在新石器時代，中國文化既有繁衍分化的現象，也有凝聚融合的現象。整個進行的過程是兩者交替重疊，擴散到一定程度，隨即因接觸與互相的影響而有融合。擴散的過程中，人口繁殖導致聚落的擴大、分化，與增殖。這是生活條件改善之後，人口增殖的自然現象。在社會意義上來說，子孫繁衍是人群親緣關係的延伸；另一方面，在融合的過程中，不同的人群藉婚姻與結盟的方式組合為更大的群體。於是，擴散與融合加強與擴大了親緣紐帶，而與社群紐帶糾結不分。鄰里鄉黨與親族婚姻是中國人社會關係的主要形式。自古迄今，中國人見面，「貴姓」與「貴處」總是必問的問題。親屬關係可以是真實的，也可以是社會性的。同宗，何嘗真有血緣關係？同鄉，更是空泛的認同。但是，中國人認為這些紐帶是重要的連繫。這一觀念本身，即具有重要的意義。

另一方面，無論一個文化圈有多大的範圍，其原來成分仍由地方文化演化，仍有地方文化的獨特性。這些獨特性也許來自古代的部落，也許來自古代的種姓。各個原有的群體也必有其各自認同的象徵。象徵的形式可能以祖先、宗神的形式出現，可能以自然神作為地方的保護神出現，也可能以某種事物為象徵符號。總之，群體的自我認同表現為諸種諸樣的可能方式，而這些象徵往往是神聖的。但是，當不同群體融合為較大的群體時，各個族群之間的象徵符號也必須融合為一個共同神聖體以代表所有成員。如果這種象徵是族群崇拜的神祇，則各個族群的不同神祇必須由新的安排結合或組織為新的神聖體。神祇的組合方式在人類歷史上有過許多不同的安排。有時，不同神祇的名字可以合併為同一個神祇的異名；有時，許多不同神祇的特性經過重疊；有時，不同族群的神祇由神話與傳說組合成一個神祇家族；有時，許多神祇組合成一個「政府」，一個「議會」，反映族群之間的組合關係。這幾種組合的方式在中國歷史上都曾出現。以組合為一神異名的方式，中國的火神就有不少名字。以神性的重疊言，中國傳說中的火神往往有不同的屬性。以神祇組合為家族言，我們往往自稱炎黃子孫，將炎黃二帝當作兄弟。又如祝融八姓在傳說中是一家八個弟兄的後代。又譬如，鳳姓若干部落都有鳥類為圖騰。至於將諸神組合為在同一個宮廷裏面，古代的許多族群祖先

似乎都在堯的政府中同朝為官。當然，《堯典》的皇朝並不是一個真正的皇朝，這個傳說反映各種族群的神在融合的過程中可以組織成一個大的皇廷，而其中地位最高的神祇通常是最優勢的族群代表。在商代，卜辭中的帝是商代的宗神。帝有不同的名字，也有共同的屬性。帝可能是原來宗神的集合體，後來變成了上帝，而這個上帝就是天上皇廷至高無上的統治者。

上述神祇融合的演化過程反映出該族群的融合與人間社會組織的複雜化，並未將神祇轉化為人類行為的裁判者。因此，神祇的融合是世俗的，並不具有超越的意義。

我認為在殷周之際，中國的神祇始發展了道德的超越意義，這是一個重要的突破。西周建國過程中，合併了許多不同的族群，融合為周的天下。周人以親屬封建將宗法與封建的雙重紐帶(政治與血緣的雙重聯繫)、古代中原族群的上層成員，結合為一個龐大的共同體，而籠罩在西周普世大秩序之上的則是天命。敬天的觀念令所有神祇最後都被放在天的權威之下。天異於宗神、部落神；天沒有面目，沒有獨特姓名；天沒有位格，是一個觀念的神。那麼，周初發展天命觀念，更重要的是「天命靡常，唯德是依」；天本身變成一個裁判人間好壞、善惡的裁判者。在周初的時候，天作為裁判者的說法尚在辯論中，並未有完全確定的定義。最顯著的辯論是記載在《尚書．召誥》與〈君奭〉中周公和召

公的辯論。《尚書》的文字非常詰屈聱牙，辯論的主題卻非常重要。召公以為天命所降，降在周王；周公則以為，天命所降，降在周人。降在周王，是降在一個特定的英雄身上；降在周人，則降在行為良好的一個族群。如果後者的理解成立，則「天」是依據人間行為選擇善人，以代替不善；天即是不偏不倚的裁判者。周王與周人一字之差，內容有絕大的差別。周公跟召公的辯論也可能牽涉到一個千古的疑案：就是周公在周初的地位，及周王與成王的關係。周公是篡奪政權，還是輔翼成王，這個問題，我們在此不必深究。周、召二公的辯論，至少反映商周之間天命的定義尚未確定。這個觀念在周初正在形成的過程中，還沒有定形。正因為它沒有定形，所以我們可見的是一個新的觀念，如果它已定形的話，就沒有甚麼可以辯論了。

由遠古宗神或部落神融合為至高無上的神祇，再由這一位至高無上的神祇演化為道德的守護者，人類行為的裁判者。依據人類行為來判決天命誰屬，這是中國文化演化過程中的一個極重要的突破。古人，大約認為殷周之際是一個重要的轉捩點，因此孔子不斷稱述周公，也因此《易．繫辭》稱殷周的轉變為：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？」認為作《易》者其有憂患乎？

這是一個重大的突破，可說是開闢鴻濛，將史前的文化帶入文明；自此以後生命才有意義，人生才有善惡好壞的標準，才有

超越的道德的判斷。人類曾有過不少文化，但祇有若干文化提昇為偉大的文明傳統，而大多數人類締造的文化成就不過解決了衣食住行，卻未再提昇境界。人類之有文明也不過是這一念之差別而已！

中國文化發展之初有兩點：一是歷久不衰的親緣意識，一是天命觀念。將這兩點與其他偉大文明的發展過程相比，可以顯示中國文明的特色。兩河流域有許多城邦，一個城邦包含若干聚落，最大的聚落是城邦的核心。城邦有一位保護神，這位保護神的神廟便是城邦的中心 ，也是城邦經濟生活的神經中樞。城邦與城邦之間和戰分合，關係不定，逐漸演變為城邦的聯盟；而聯盟之內又必有一個居領導地位的城邦。兩河歷史上的「朝代」即居領導的各城邦的名稱。聯盟各邦的保護神在傳說中合組為一個神祇會議，而由居領導地位的城邦保護神居首。各城邦的保護神在會議中為其城邦的代言人。神祇之間，有爭吵，也有欺騙，神祇的行為並無道德與公義可言。例如，有一位女神是明星之神，也許是後世維納斯的原型，她的行為任性而變化無常。從中國人的道德標準看，明星之神祇能說是蕩婦。其他諸神也不比她好多少。兩河城邦聯盟逐漸演化為國家。在巴比倫王國時代，眾神之中有一位無可爭議的最高統治者。這位至高無上的神祇是眾神在神廷危急時推選出來的。每位神祇送祂一些特殊的能力，祂便成為法

力最大的神。這神祇有權力，卻不是道德的守護者，因為祂不是以德服人。在古代兩河流域的神權中，沒有道德的觀念。《舊約聖經》提到以色列人在尼尼微流亡，尼尼微的巴比倫人崇拜兩河流域的尊神馬道克。這位神祇不是以宗神、保護神，或城邦的神祇形式出現；祂是生命之神，掌握最高的權力，祇差一步就可以演化為至高無上的上帝。但是馬道克祇是生命之神而不是道德之神。正因為有這一步之差，兩河流域最終停留在前文明階段而沒有進入文明階段。

再與古埃及的神祇比較，尼羅河流域是一個相當封閉的地理環境。在尼羅河上、下游未統一前，沿河發展的聚落各有神祇。尼羅河統一成為一個王國後，這些神祇經過融合，有的成為傳統中的親屬，有的變成有兩個名字的神。譬如說，日神既名為亞蒙，又名為瑞，又名為荷萊士，即是幾個不同神祇的融合；又譬如，奧賽列斯與賽特，在傳說中是兄弟，而荷萊士是奧賽列斯與艾賽斯的兒子。日神的神廷上，有各種不同神祇分掌不同的職能。正如人間的皇廷，天上也有皇廷。但是埃及的神祇世界不具特殊的道德觀念，祇在艾克那敦王時代曾一度有一種新宗教，而且這種新宗教所崇尚的獨一真神（日神）頗具普世性格。不過艾克那敦的新宗教很快就消失了。至於這一新宗教是否與後來古猶太教的一神信仰有歷史淵源，此處無法申論。埃及的古代文化頗多

可以稱道的地方；但整體說來，古代埃及仍處於前文明階段，因為古代埃及還沒有道德判斷的明確觀念。即使在古埃及的信仰中，有奧賽列斯擔任陰間的裁判者；然而，這位冥王裁判的是個人而不是天下，埃及人也不認為政權必須由有德者掌之。古埃及的原宗教已演化為正式的宗教，可是宗教並未與政治結合為一個以道德為主體的政治意念。

現在再回到親緣的主題。親緣觀念演化為意念上所謂親親。儒家有兩個重要的觀念：一個是尚德，一個是親親。天命觀念與尚德有很深的淵源，這點上面已經說過。親親觀念是儒家社會倫理的根本。在西周的政治秩序中，親親是宗法制度的基礎，支撐整個西周封建體制。周的國家與社會，前者是封建，後者是宗法。兩者之間的重疊是中國古代文化的重要特色。春秋之世，國家與社會始逐漸分道揚鑣。分道揚鑣的前面一部分是封建秩序與宗法制度的分離，後面一部分則是封建邦國成了君主國家，最後七個君主國家合併了。在統一的大帝國裏，宗法不再是封建的重疊；親親的觀念在儒家不斷的發揮與開展之下，成為中國社會凝聚的主要理論基礎。由親親而重孝，重孝而慎終追遠，中國人的社會在時間上是連綿不斷的結構。由親親而敦宗睦族，中國的社會在橫的方向延展為一個龐大的網狀結構。親緣組織不再是貴族的專利，無數平民也因為親緣組織而被納入中國特有的社會結構

之中。後代，中國人以不同方式的親緣關係——真正的血緣或虛設的血緣關係，作為中國社會的基本組織單位。直到今天，同姓是一家，朋友互稱兄弟，長幼以伯叔子侄相稱，中國人都是同胞。整個中國的社會倫理數千年來建立於親緣的觀念上，也藉着親緣的關係來分別人與人之間的親疏關係。正因為有這麼一個由親緣關係聯繫的社會組織，在中古，國家基本上不存在的時候，中國文化仍能保存；在國家衰弱的時候，社會壯大代替國家，令文化得以保存，民族得以不散達數百年之久。以中國古代社會與希臘古代社會相比，希臘早期的城邦其實也是建立在宗族的組織基礎上；但是，城邦政治的演變，使城邦國家的力量逐漸強大，而城邦國家的權力逐漸依靠個別公民的參與而合法化。於是，古代希臘城邦，尤其是雅典這一類型的城邦，遂成為公民與國家兩個層次（公民以下，有不少奴隸，這點在此不論）。國家是由許多個別公民組成的，這是西方近代民族國家主權觀念的主要依據。近代民主政治亦假定在國家與個別公民之間，可以有公民自願組織的社團，卻不再假設有公民生而有之的原始群體。國家與個別公民之間若有組織，當是以自願組織發展而來的民間社會，包括商會，或其他團體。中國以親緣組織為基礎的社會，可以追溯到新石器時代。實際上，所有人類最原始，最自然的群體組織仍是以血緣結合的親緣團體。一對父母生幾個小孩，就是最基本的單

位。那麼，中國社會的發展形態可說萬變不離其宗，始終沒有擺脫最自然，也可以說最原始的人群單位。中國文化在世界主要文明之中，大約是唯一保持人類社會最原始的源頭，最自然的社群組合，並以此為社會組合的基本特色，這誠然是人類文化史上相當特殊的演變模式。

以下再討論「天命」與「尚德」的問題。天命自然是尚德的，因為「天命靡常，唯德是輔」。周人以為周人能受天命眷顧，是由於他們的行為符合上天對道德的要求。這一觀念，原出於政治宣傳，也可能出於周人對克商成功的解釋。不論是哪一種原因，顯然周人相當認真地相信天命，是以他們不斷警告自己的族人：周人能受天命眷顧，周人也會失去天命之眷顧；因此，必須戰戰兢兢，以保持天命於不墜。上面我引過《易．繫辭》，周人有嚴重的憂患意識正是由於這一戰戰兢兢的心態。讀《尚書．周書》，讀《詩經》〈大雅〉〈小雅〉，幾乎無處不見這種小心翼翼的自我警惕之語。

天命觀念不是一個有位格的神，既為觀念則觀念本身就會演變，最後即演變為天人如何交匯，如何體認的問題。天人之際的交通也就是人如何體會由天命護持的道德要求。孔子以下儒家以尚德為主要關懷。儒家不是一個無中生有的教派，儒家的經典在孔子之前已經存在。孔子述而不作，他的貢獻是對中國自古以來

的一套思想賦予普世性的新闡釋。孔子以來，儒家討論德與討論人性合而為一。德與性自古已是不可分割的主題。聖與賢原來有層次上的高下，但是儒家的「賢」不祇論能力，其中也有道德的成分。例如說曹操是個人才，但是我們絕對不說曹操是個賢人。儒家討論德性也有一步一步開展的過程。在《論語》中，仁是最主要、最基本的論題。仁是人性，是洵且美的人性。人的內在本質是仁。尋找仁，仁就在內裏。對待別人，也只須依照仁的原則，做人「忠」，對人「恕」。但是，仁是自己的事，也是人與人相處之道。在超過兩人之間關係牽涉社會人群時，仁的觀念即擴大為社會共同持守的尺度，也是群體倫理的根本貢獻；即取墨家提出的義發展為仁的對應面，將仁擴大到社會上。孟子之後，荀子強調禮的新解釋，將禮由儀式的範疇提昇為道德的規範。禮的制度化是以權力持守法律。由內在的仁擴大為群體的義，再充實為具體的規範；這一系列的發展原是老生常談，無甚新意。

但是，人間的德行如何與天理交匯？這是天人之際的一個大關鍵。先秦儒家常談「天命」、「天道」；然而，天與人之間的會合始終不見於古書的討論。1973年12月長沙馬王堆出土了一篇《五行篇》。五行不是金、木、水、火、土五種元素，而是仁、義、禮、智、聖五項德目。其中仁、義、禮、智在同一個層次，聖居更高的層次。《五行篇》是佚書，它的出現有助解決天人之際如何

交匯的難題。荀子將孟子與子思歸為一家，以為這一家的思想為討論五行。龐樸以為《五行篇》是子思、孟子後學討論五行的著作。五行的前四項：仁、義、禮、智只是善人的行為，第五項能夠體認德，以德性形於內始達到聖的層次。善是人的層次，德是天的層次。德而內化，德而形於內，人遂得由仁、義、禮、智的融通提昇到天的層次。天是自然，也是超越界。上文所說，儒家思想的開展過程有了《五行篇》所討論的德性形於內而為聖，始得以補足天人之際如何交匯的關鍵。經過四德的內化，人性超凡入聖回到天然；是以經過人心與天心的交匯，經過聖的境界，天命不是降予王者，不是降予周人，而是降在你、我、他每一個人的身上。天命遂不是王者的使命，天命的意義遂是平凡而超越，現時而永恆。

這條線索貫穿後世儒家的演繹。宋明陸王心性之學其實也是由這條線索發展出來的。因此，《五行篇》的發現可說是考古學家為中國思想史找到了一環久已亡佚的環節，使中國思想史的線索再度明白呈現。

古代中國不同群體的個別屬性亦即各種族群的獨特象徵在融合過程中，一步一步提昇其共同屬性。經過神祇的融合，經過「天」的觀念，經過「天命」的普世性，共同性提昇到最後所有人都可能在天人之際的交匯中達到聖的境界。天命觀念以及親

緣觀念這兩根線索貫穿了中國文化幾千年，而它的淵源竟如此的古老。

秦漢時代，屢次有人嘗試建立一個統攝整個宇宙體系的理論。《呂氏春秋》有如此嘗試，《淮南子》有如此嘗試。董仲舒集大成將政治秩序、社會秩序、宇宙秩序、道德秩序重重相扣，疊合為一個無所不包的大體系。董仲舒將漢代的文官制度投射於這一龐大的體系，架設為普世的結構。漢代的文官制度與察舉不可分離；而漢代察舉實以德行為標準。因此，這一龐大體系也終於歸結到個人的德行表現。大體系之內的大宇宙、小宇宙，無論如何複雜最後仍落實在德行的完整性。在這個龐大的體系中，每一個部分都互相影響，最後影響全體。因此，每一個個人，即使是微不足道的平凡人，也都是完整體系中不可或缺的一部分。若是有一部分不夠完美，整個龐大體系都會受到影響。因此，每一個個人在龐大的體系裏，既有舉足輕重的影響，也有無可逃避的責任。人既是宇宙的一部分，遂不會與外界的環境對立。人融合於天，遂與天同其休戚。宇宙有問題，不完美，矯正的責任在人，矯正的力量也在人。歐幾里德說，給他一個支點，他可以改變世界。在中國人的龐大體系中，這一個支點就在自己，在自己的內心。這是天命的觀念經由天人之際的交匯，推衍至極的宇宙觀。中國宇宙觀的支點在那裏？在心。這套中國型的思想，至今仍無

處不在。中國人仍舊相信養生之道在於整體的調理，在於全面的調和。甚至風水的信仰也建築在這一套中國型思想的基礎上，雖然今天的風水師，氣功師…… 未必讀過《春秋繁露》，更未必讀過《五行篇》。

再補充一點，在董仲舒的系統裏，不單有空間的秩序，也有時間的秩序。時序的觀點在中國是極為重要的。在董仲舒的體系內，時期要清楚，時序要正確。我以為時序與地理條件有關，中國處於季候風吹到的地點，四季分明。北方的農業生產完全靠四季分明的時序才能有良好的安排，及良好的收穫。直到今天，中國的農業還是靠天吃飯，跟着四季走，講究不失農時。推廣來説，中國人行事也必須合時。時間是常態的變化，而在中國的觀念裏，「變」是唯一不變的東西。所以《易經》的易，就是不易。《周易》談易，也談不易。唯一不變的，就是變。中國其實不是一個保守的國家，中國對時間和變化是很敏感的。相對來説，印度一年四季都那麼熱，所以印度人對時間的變化就不很敏感。讀印度古代史，最頭痛的是年代學。不過，這些看法，也許衹是我對印度文化的偏見。

(編者按：以下是即場聽眾的提問及許倬雲教授的回答。)

問題討論

問：文化的走向有甚麼根據？中國文化又為何選擇現時這個發展方向？

答：這個很難知道。我有一個想法，所謂「千里之行，始於跬步」。在沙漠中行走，沒有方向，也沒有指南針，跨出的第一步往那裏走，也就決定此行的方向。最初選擇那個方向時，恐怕沒有太大的道理。古代文明發展的方向大約不是古人有計劃選定的；可能在他們作抉擇時，可走的路並不多。中國古代嘗試過幾種神祇融合的模式，其他古代文化在融合神祇時，大約也用過幾種模式；人類組合人群的方式，也不過幾種。幾個人走在一起，組成一個群體，大家結拜為弟兄，這是一個辦法；把他們編成部隊，有連長，有排長，這是另外一個方法；大家混成一團，人人一般大，也是一個辦法。基本上，人類的組合方式沒有太多的選擇。在一座廟供奉若干神祇，有的是讓一位神祇襲取幾位神祇的尊號；有的是將若干神祇編入一個譜系。台灣的媽祖名號上又加「菩薩」，即是一個很奇怪的加法。所以我們可以嘗試的可能性其實祇有幾個，那一個文明選了那一條路，當時未必有明白的緣故。也許在某些優勢的族群中，一些先文明的知識分子做了決定，後來就順着這條線索演變下去。所謂先文明知識分子，我指的是祝、宗、卜、史那些人物。但箇中亦有例外，如前所述埃及艾克那敦王創立了一神教；可是，當時的埃及人不願接受這個新的宗教，終於在眾叛親離的現實情勢下，他不得不放棄新信仰——這是一個人類古代史上很難得的個例。為甚麼他

有這樣的創新？他的靈感從何而來？至今仍是古代史上不解之謎。許多歷史學家想尋找答案，甚至從病理學與心理學上找答案，亦祇能找到一些難以證實的揣測。這一次創立的一神信仰，到底止於艾克那敦其身，還是因其餘緒，而觸發了古猶太教一神信仰的契機？這倒是個有趣的問題。不過，這一個衍生的問題大概也永遠不會有答案。總之，文化的發展在若干轉捩點上一旦有了抉擇，下面的轉變就有了大概的方向。中國文化的轉捩點大概是在商周之際，那時候的抉擇為中國文化後來的發展定下了方向。當時的抉擇也可能有某些原因；譬如說，周人責備商人的行為不好，未必無因，商人可能比周人愛喝酒。在考古發現的遺物中，商代的酒器相當多，而周代的酒器在數量上來說較少。商人在祭祀、葬禮上以人為犧牲，是有考古證據的。相對來說，周人就鮮有以人殉葬的做法。單以酗酒與殺伐兩項罪名來說，周人對商人的責備大概不是欲加之罪。周之統治者告誡邦民不能酗酒，否則會失去天命。這種自我警惕大概不假。至於周人責備商人過分相信婦人之言，那是古代人的看法。我們今天就不必以此為罪。總之，周人自以為行為比敵人的行為更符合道德，更配天意的眷顧。在周人當時的觀點來說，也許未嘗不是真實的道理。正因如此，周人會認真的將天命道德化。至於此後孔子的發揮，以至以後中國思想史的發展，則必不是周人所知，更不是他們作抉擇時的理由了。

問：商代信奉祖宗神，周人崇拜祖先，那麼，周是否也信奉祖宗神？天的觀念是如何發展出來？天是否即上帝？

答：在我看來，周人的天是由自然神演變出來的，不是祖宗神。周人的祖宗沒有像商人一樣把天歸於集體性的「帝」。周人的先公先王不是受子孫敬拜的神祇。先王在天廷為子孫發言，是尋求天命護佑的「代表」。周人的天不是祖先，而是由自然的天神化為超越的力量。

據我的了解，殷商祭祀系統中，並沒有對天的祭祀。商人的「天」字是人字上面一個頂格方塊，是個大人，不是天。上帝是在上面，皇帝的使者鳳鳥也由上面下來。但所謂「上面」，祇是帝的居所，並不是有神性或超越性的位格神。周人對天的崇拜別有淵源，錢賓四先生早年就提出一個很重要的觀念，他以為周人遷走的路線是從山西到陝西；《周・本紀》也說過，周人有好幾代居於戎狄之地，然後再回到中國。今天考古學追尋出先周文化的幾個來源。其中有一個來源是沿着陝西與山西界上的黃河邊一直到河曲一帶，是草原與農耕的過渡區。考古學家鄒衡以為先周文化有北方文化的一支源頭，加上陝西土著的新石器文化，及西邊的新石器文化接受了商文化的影響才發展出周文化的先周基礎。我以為周人在到達岐山地區之前，曾沿河北上到草原與農業的過渡區住了幾代，後來被北方游牧民族逼下來，於是太王渡梁山，遷渭水之岐山。在數百年的遷徙中，周人曾與若干北方文化的民族有長期的接觸，這就是周人淪於戎狄的一段時期。在亞洲北方廣闊的草原上，對天上的崇拜，自古有之，延至今日；所以周人對天之崇拜是接北方文化開展而來的。天神代表穹蒼的自然神。請大家想像，在廣袤的大草原上，穹蒼四垂，對人有多大的壓力？這位神祇代表了人人頭上都有的自然

力；人不能脫離天的監察，不能不受風暴雨雪的影響。天籠罩覆蓋在每個人的頭上，天的觀念是普世的，也是無所偏倚的。天的觀念包含所有的神；每一個神都在天的範圍之內。再說，周人有寬闊的胸懷，在封建列國時，周人的部隊與商人的部隊是並肩行動的；在封國之內，周人與土著也相當合作。周人少，除了寬容敵人，取得過去對手的合作之外，大概也別無更好的選擇。

問：若天具有神的性格，天與帝之間的分別在那裏？

答：天不是一種性格，而是一個觀念。天與帝——帝嚳、帝俊、帝顓頊完全不一樣。天的觀念遠比帝抽象；因此我以為，天不是有位格（personality）的神。

問：我最近看到一篇文章說，在中國人觀念中，天人合一的觀念很重要。剛才劉青峰問中國文化選擇現時這個發展方向的原因，你說不知道；我認為作為歷史學家有責任尋求為何中國有這麼一個特色的原因？中國文化在城邦時代是怎樣發展出來的？從家庭擴展到社會天下，達到中國人最高理想「天下一家」，我認為作為一個史學家必須回答這個問題。

答：親緣不是誰發明的，親緣是社群在生理條件下發展出來的。為何要選擇這條途徑？我們可以有某些揣測，但沒法證實。史學家不能作純粹的無法證實的揣測，史學工作者沒有這樣的責任。若你逼我作出揣測，我可以這樣說：今天華北廣大地區沒有看得見的自然障礙，因為這些地區村落分布相當密集，村落與村落之間的距離也彼此不遠；於是鄰近聚落之間的關係勢必相當密切。在古代，聚落還

在發展的階段，有的村落是本族子孫繁衍分化而成的；有的村落則是別族子孫繁衍而成的。聚落之間，不是同族，即是親戚。聚落凝聚為更大的群體，融合為部落，再擴大為族群。擴大與凝聚遂成為群體演化的最佳選擇。因此中國本部本來就沒有很大的空間，外移殖民並非易事。若以中國型的社群成長方式與兩河流域比較，兩河村落的密度沒有那麼密集。因為兩河流域的土地肥力不如中國北方，不能支持十分密集的龐大人口。所謂肥沃的月灣，其實範圍不大，再加上南方乾旱的沙漠，北方高峻的山嶺，兩河的生活條件不如中國華北地區。兩河的聚落集中在河谷及較為近河地區的山地。一個地區自成單元，聚落群自然結合為一個城邦。一個核心再加上十至二十個村落便形成核心的邊緣。這樣的城邦自成單位，可以與鄰近城邦合為聯盟，也可以個別獨立存在。城邦四週盡是土壤，甚至沒有岩石，也沒有高大的森林。在新石器時代，岩石與木材均非兩河流域的土產，非從遠道求取不可。為了遠道求取生活的資源，城邦必須有一批專門到遠地做買賣的人。遠道貿易需要大量的成本，所得的物質又是大家所必需，於是貿易勢必成為城邦共同的事業，城邦遂成為經濟的共同體，也因此而有分配資源的功能。城邦保護神的神廟往往是經濟活動的中心，遠征商隊由神廟集合，也由神廟負責社會福利，分派生活資源。

相對而言，中國的聚落不需遠道貿易。聚落附近一般的生活資源大致均可不假遠求。村落之間並無結合為城邦共同體的需求，村落與鄰村祇須保持友好關係。鄰村之間結為親戚是極自然的事，社

群亦往往借婚嫁結成親戚，親緣關係遂成為中國社群聚合的紐帶，而不必借用政治力量或宗教信仰凝聚為利益的共同體。

兩河流域的經濟共同體以神廟為中心，以事奉共同體的保護神為認同的方式。中國古代聚落早就密集分布，每一村都有附近的鄰村，毋須成為共同體。兩者之間，遂有不同的群體觀念。中國的聚落集合為部落、為國家，以致終於成為「天下」，這一連串的發展過程延續進行，中國毋須停留在古代城邦，或近代的民族國家。這是我對於中國古代很早就發展「天下一家」心態的若干推論。

1991年10月21日

第二講　中國文化的演化

謝謝！謝謝耀基兄。對不起，我祇能坐着講，因為我是不能站的。人家說三十而立，我到六十還是坐。對不起！我祇能坐着跟大家說話。

上星期一演講之後，我有一個小小的檢討，我發現我和大家之間有一點語言的障礙，特別是當我用無錫話說一些專門名詞的時候，大家聽不懂。中國語言有一個好處，雖然大家口音不一樣，書寫的文字卻都一樣。所以今天我們用現代科技所提供的辦法來解決語言上的障礙，我把自己的感受寫出來，影印給大家。

今天我要講的是中國文化的演化（The Transformation of Chinese Culture），實際上不是某一個時期的演化。上次談到古代中國的秩序崩潰了，而在中古時代又有一番重整，今天討論的是古代帝國崩潰以後，為甚麼會有第二個帝國，或者說是第二個普世秩序的出現。為甚麼有第二個普世秩序出現，而不是變成像歐洲那樣分崩離析的列國體制，這是前半段討論的主題。後半段討論韋伯

(Max Weber)與李約瑟(Joseph Needham)所提出的兩個大問題。有關這兩個問題的研究，在場有很多專家。舉目而視，就有金耀基先生、金觀濤先生和林毓生先生，他們都是專門研究這方面的學者，我正好提出自己一些看法，以便向各位討教。

現在先談第一部分，就是所謂第二個普世秩序居然會在中國出現的問題。我們看到西歐以羅馬帝國為中心的地中海普世秩序繼承了大希臘文化，發展為古代西方的唯一體系。但是，中古蠻族入侵以後，這一廣大的帝國終於分裂為許多並峙的民族國家，不能再維持大一統的體制。在中國，中世紀的時候(中世紀的名稱來自西洋史分期的劃分，其實不很妥當；但約定俗成，現在也就為大家接受了)也有蠻族入侵、分崩離析的局面；然而在隋唐以後，中國重新建立一個普世秩序。在第二次發展過程中，儘管中國不斷面對北方及西方新興外族的入侵，卻仍能維持普世秩序，未曾分崩離析。這一歷史現象說明中國普世秩序有很強的持續能力，這是第一個要討論的主旨。

所謂第二個帝國，如果用湯因比的話來說，就是唐宋以後中國一直處於第二個帝國時期之內。然而，我祇想討論南北朝時代及以後的情況。

不少人認為中國方言十分龐雜，百里之內可有不同的口音。有些方言甚至包含了古代民族語言殘留的痕跡。直到今天，中國

人的語言障礙問題依舊十分嚴重。譬如我説的是無錫話，在座很多朋友説的是香港廣東話。中國人能克服無數的語言障礙，而仍能保持長期統一的局面，有人認為這是由於中國有共同的書寫語言及文字所致。中國文化有統一的上層文字語言，這個因素是不是足以解釋呢？我們看西歐歷史，他們也長期有共同的上層語言——拉丁文，這種語言與宗教信仰有密切的關係；但是拉丁文最終不能將西歐各族維繫為一體。我們經常以為中國有一個共同的思想體系，這就是以儒家為主流，再加上道家、釋家的中國型思想體系。是的，中國人有以儒家為主流的共同意識形態，或者説共同的文化觀念，但是地中海世界及西歐世界實際上也有以基督教教義為主流的共同思想；所以，如果從共同思想的因素來解釋，並不能完全解釋中國長期統一的原因。印度次大陸也長期有共同的上層語言，長期有普世（universal）的宗教體系，但是印度卻沒有形成真正的統一政體。雖然，印度文化有強烈的普世性格，政治上卻難有統一的局面。國家的統一常由外來的力量所造成；因此，共同語言及共同文化思想體系似乎都不能完全説明中國為甚麼沒有變成分崩離析的多國家體制，或多文化體系的體制。中國的發展應有其他的緣故。我最近拜讀了中大同事張學明先生的著作，討論英國在諾曼人入侵以後，外族怎樣重新整合英國的問題。拜張先生論文的啟發，以下再提出幾個問題討論。

中國與地中海世界、印度比較，有兩個特殊的發展方式。一個是經濟形態方面。中國的經濟形態，依我曾討論的漢代農業發展來說，長期發展的是精耕細作的農業經濟。精耕細作的小農經濟必須有市場配合發展。中國精耕農業依賴大量勞動力投入生產，而忙季與閒季的勞動力使用率十分不均勻。農閒季節多餘的勞動力必須投入農舍工業生產，靠地方市集銷售商品。漢武帝時，皇權十分高漲，曾致力消滅各種可能威脅皇權的社會力量，城市中的商賈也是皇權打擊的對象。經過「楊可告緡」的大規模打擊商賈，漢代城市中的製造業及商業從此一蹶不振，必須轉移至農村。農舍是生產的作坊，鄉村的市集是商品集散的網絡。這一形態的經濟體制從此成為中國經濟的常態，長期未有根本的改變，以迄近代的劇變，始出現別的經濟形態。農舍工業必須有市場，市場必須有貨品集散，而集散必須要有市場網。鄉村市集與市鎮的交換網縱橫交錯遍布全國，構成一個籠罩全國的巨大網絡。從漢朝開始直到清代，全國性的市場網一直存在。

這個市場網可以分裂為地區性的市場網。因為中國幅員廣大，各地的氣候及自然資源均各有特色，農業生產限於自然條件有不同的生產季節。氣候與自然條件的差異使南北各有地方特產，地方性的交換網，整合為全國性的巨大網絡。我以為這個網絡的存在是中國經濟形態的重大特色。

相對而言，西歐缺乏精耕細作的傳統，長期處於粗放的農業狀態。粗放的農業與畜牧業經常配合。因此土地的所有形態也與小農私有制不同。同時，西歐的製造業大致以城市作坊經營；因此，西歐以城市為經濟中心發展為地區性經濟網絡，而毋須全國性的農村交換網。這方面的差異也許是中國要趨向統一的重要因素。舉例言之，南北朝南北交界的地區經常是走私來往之地，駐守的軍隊也可能與對方軍隊有互市。南北朝時如此，宋遼對立時如此，宋金對立時也是如此。甚至最近海峽兩岸還是有切不斷的交換與貿易。在交換網籠罩下，政治的分裂不能改變雙方互相依附，利益互通，以至物質上不斷的交流。於是中國在長期發展下一定出現交換網的形態。這是我在經濟形態方面的解釋，説明中國分裂之後，又回到統一的緣故之一。這一觀點與在座金觀濤、劉青峰曾提出過的超穩定性，有相當程度的互通性。

第二點是我從張學明先生的文章得到的啟示，即地方大族與文官制度之間的關係。文官制度一詞，有人稱為科層制度，有人稱為官僚，其實都是一樣的，英文是bureaucracy。中國歷史上文官制度早已十分發達，而西歐的歷史則未見如此發達的文官制度。其登庸人才的管道長久以來沒有制度化。近代國家組成以後，方有像樣的文官制度。在近代以前，西歐的統治階層經常依賴教會的協助，因為教士多半識字，而騎士多半是不識字的。中

國的登庸選拔文官，早在戰國時代已有理論性的討論。在漢代，整套鄉評里選，以及試用考核的察舉制度，經過不斷的改進，終於發展為中國的科舉制度。科舉制度僵化以後，頗有可訢病之處；但如果運用得宜卻不失為公平選取人材的制度。在世界歷史上，中國的科舉制毋寧有其特色。

漢代中國文官的選拔方式也經歷種種變化。然而這一制度從未完全消失。文官的選拔毋寧與地方大族的存在有關。漢代的察舉多多少少造成地方大族的氣勢。相對而言，地方大族也是培訓人材的社會單位。在南北朝時代，「國家」的功能若斷若續，而大家族負起教育與培訓人材的任務。儒家的學問留在大家族的家學裏面，在國家教育不克發揮時，家學是最後一個可以培訓高級人材的園地。外族入侵中國，建立新國家，為了登庸中國的人材就必須向大家族索取人材。因此，大家族組織與文官制度具有互相倚伏的共生關係。大家族滲透了外族入侵中國後所建立的不同國家政權。從胡化的國家，到胡化漢化兼有的國家，到相當程度漢化的國家，不管那種形態都有中國士大夫經由文官制度登上胡族的統治階層。最後外族不能不和中國的士大夫大族相結合，促成外族在中國的徹底同化。

中國士大夫藉文官制度擔任雙重的角色。一方面擔任政府官員；另一方面代表地方力量進入中央政府。這就是賓四先生所

說，中國的科舉等於民主制度。賓四先生在這一點上，可能用了不同的定義界定民主。我們對賓四先生的敬意不減，但仍無妨對他的民主定義持不同的意見。其實，賓四先生要提示的是地方的利益、地方的消息，與地方的意見都可以經察舉由地方人材帶入中央政府，從而構成中央與地方的消息與利益的流轉管道。政府上層人物的互通聲氣是政府體制以外非正式的網絡。這一網絡與政府的行政網絡是平行的，也是重疊的。在西歐出現近代代議制度以前，這樣的溝通網絡並不存在。

我們當然可以說西歐有教會，教士也參加政府體制；但是西歐的教士與中國士大夫有兩大不同點：第一，教士不結婚，沒有家族，因此也沒有教會以外的地方關係，沒有世代深植於地方的「根」。第二，主教與教皇的利益往往並不完全一致。地方主教關懷地方，但教皇則未必如此。參加國家統治機構的教士不一定來自全國各地區。因此，西歐基督教教會與中國大家族的作用不完全相同。西歐教會和政府之間更經常出現政教分離，甚至政教對立的緊張形勢。反之，中國大家族與政府之間的關係基本上是共存的。大一統的力量長期維繫中國，一方面可能由於巨大的經濟交換網維持了經濟上的互轉；另一方面，地方利益及地方意見經由察舉保持了中央與各地的聲氣相通，也保持了政權對於儒家思想的密切關聯。

南北朝以後的中國，是不是一直維持這樣的形態呢？不是的。我們不能把中國歷史視作靜止不變的格局。舊日西洋漢學家總以為中國歷史是靜止的。甚至在五十年代，大陸史學家討論中國歷史分期時，許多人將秦漢以至明清，都視為大同小異。今天我們了解中國歷史是不斷變化的。中古以後，雖然出現普世秩序，其實中國文化的內部也經常有變化；譬如說，南北朝以後，最重要的變化，是佛教、道教的出現；這是大家耳熟能詳的事實，不必在此多加贅述。我主要還是集中在社會、政治、文化三方面，向各位求教。

社會方面，可以看見秦漢以來大家族形態的改變。南北朝的大家族由社會性轉化為政治性，由地區領袖轉而為中央官僚，終於在唐代成為中央統治層的一部分。但是唐代以後，演變方向逆轉，一些全國性的大族分裂成許多地方性的大族。唐朝的大族往往已經分房分支，《唐書．宰相世系表》即指明了房與支。分房分支的現象實際上反映了全國性的大族已經名存實亡；而地方性的大族亦逐漸分裂。宋明以後，科舉制度在社會變動方面有顯著的作用，以致有地方性精英（即縉紳）出現。縉紳常在地方著姓中傳承，但基本上以個人的方式出現。因此，明代以後，地方精英「富貴不過三代」，罕有長踰四、五代而家聲不墜的家族。最常見的情況是，一個家族的社會地位呈波狀起伏。以我家家譜為例，

祖上的社會地位大概是九代一個大起伏，前三代起上去，後三代跌下來。這種大族延續的情況又與唐代宰相世系裏面的大族不一樣。明清時代的社會地位基本上是個人的，社會精英也是地方性的。精英持續的時期不過兩、三代，於是能夠建立的關係網也因為持續的時間不夠，而祇有比較局限的影響力。整體說來，大族的影響在整個中古以後的演變，越來越趨向地方化、個人化。

宋以後，中國有都市化的趨勢。城鎮增加，規模也逐漸變大。有些地區例如江南，城鎮的人口增加，蓄積了大量的財富，工商業十分活躍。城鎮之內有不少職能團體逐漸發揮在地方上的影響力，這些團體以公會或宗教團體的形式出現。所有公會不管是商業性或工匠性的都能發揮社會功能。這些團體通常沒有社會精英（縉紳）參與，他們在城鎮中的影響力也不是社會精英能夠忽視及壓制的。這一種新興職能團體的出現，表面看來類似西歐中古與近古的小市民團體，其實兩者之間有很大的差異。這種公會不管是商業性的還是工匠性的，沒有城市主權的自主性作背景；因此公會的影響力不僅不能跨越地區，在城鎮力量也是有限的。公會具有凝聚社會中層及下層的功能，但絕不能對抗全國性的政治力量。公會不僅不能與地方政府平起平坐，甚至還須仰仗縉紳擔任與地方政府交涉的媒介角色。中國沒有以城市為基地，獨立於國家之外的地區性社會力量構成了所謂市民社會。

前面已談過，近古中國的國家權力有很大的凝聚力，現在又說社會缺乏超越地方性的力量。這兩個現象的配合；換句話說，即是國家的力量遠比社會的力量大。南北朝時，國家非常弱，社會非常強。在漢朝的時候，國家跟社會相融，也相制衡。然而，在宋明以後，我們看見國家與社會之間，基本上國家居強勢。在中國，國家十分龐大，儘管各省有相當強烈的區域主義，或地方主義的力量，但最終是一統的，沒有分裂為若干區域性的政治單位，這是甚麼緣故呢？大概是由於社會力量的地方化，而且地方化的層次甚低，甚至不能超越縣的一級。祇有在動亂的時候，區域組織可以達到省的一級。唐宋以來，第一級地方行政單位是道和路；顧名思義，道和路應當與交通網絡有關，也與經濟地理上資源交換與流轉有關。但是在全國性整體的經濟網絡之下，沒有一個道和路可以充分掌握資源。在宋代，一個路有幾個長官；元代以後，一個地域性行政單位更是與經濟地理分開，故意與自然地理的分區不相配合；於是，省的劃分割裂了，跨越了自然地理區與經濟地理區。以至一個行省之內有不同的方言群，不同的生產方式，不同的物產。反之，同樣的方言群與類似的地方文化卻跨越封疆。這樣的設計主要是方便中央對地方的控制。一方面，一省的主管可以有貧富不同的地區互相挹注其資源；另一方面，行省不成自然單元，疆吏即難以割據自雄。因此，唐宋以後，地

方獨立性遠遜於漢代的州郡。在中古以至近古，國家權力遂越來越植根於地方的社會力量。

現在再討論文化與社會力量之間的關係。中國文化在於士大夫。文化力量與社會力量的結合也在於士大夫。宋明以後，中國士大夫文化階層的性質有了改變。唐代行科舉制以後，士大夫為國家攬於彀中；但是，具體的變化在宋代以後始逐漸發生。南北朝時，天子可以命官，卻不能封士大夫。士大夫的資格決定於大族的力量。士大夫的身分、社會地位是繼承而來的；然而宋明以後，士大夫的身分卻由科舉功名而生。場屋不利，不得意的秀才多得很；即使得意的也需耗上十年寒窗才能脫下青衫換紫袍。士大夫透過文官制度變成政治力量的附庸。士原是中國最有獨立自主力量的社會群，現在卻附麗在政治力量上面。當然，以傳統士大夫與近四十年來中國大陸知識分子相比，前者的自主性依舊大得多。正如薩孟武先生指出，近代知識分子已沒有獨立謀生、求得一粥一飯之飽的本錢；知識分子仰人鼻息，自然不能有任何自主性了。

誠然，自宋以後，中國的士大夫依附國家、依附政治；相對來說，士大夫也還有一些特殊的力量可以制衡君權。國家雖有凌駕社會力量的優勢，但是國家的力量是建立在地方權與文官權雙重結構之上的。中國的官與儒家意念有不可分割的關聯，他們是

有「信仰」、有思想立場的社會精英，不是為生活而奔波的僱員群。這些文官固然是謀求祿位權勢的現實分子，卻也秉持用進退藏的原則，為實現儒家理想而出仕，並時時以儒家理想為尺度，繩墨實際的政治。這些文官有集體的實力可以制衡君權；又有自主的科舉不斷補充新血。從科舉制度衍生的文官制度既是政治力量，也是社會力量的一部分。換句話說，社會與國家之間的分野有一段是重疊的，有一段則是對抗的。

中國的讀書人可以進，也可以退。在朝，他可以抗爭，但是抗爭的力量不大。真正有力量的抗爭是在辭官歸故里，不再為五斗米折腰的時候。這種情況，天子不得臣，諸侯不得友，讀書人不依靠政治力量，全憑學問與良知針砭糾彈實際的政治。在明代，讀書人多多少少有些不靠政府的自立性；於是，在明代政治腐敗、國家機器衰敗的時候，民間的社會力量可以昂然抬頭。東林、復社便是這種力量的代表。這種機會在中國歷史上不多見，常見的是社會力量與國家政治力量之間的分合。在微妙的平衡下，政治與社會可以合，也可以分。更微妙的是，在君權過分干涉文官制度時，文官制度的運作隨之失靈，甚至癱瘓；國家權力遂為之不張，社會力量卻站起來了。可以假定中國政治力量與社會力量的對抗不是兩極的平衡，而是三方面的平衡。在政治力量與社會力量中間有一層文化力量。知識分子的影響在於文化力量

透過社會力量發揮制衡政治力量中的君權。反之，如果文化力量有單獨發揮的機會，則又是思想內向轉化的時候。思想一旦脫離社會，像宋明思想減少對社會的關懷，強調個人內心的反省，強調個人的道德，則文化力量制衡政治力量的機緣隨之而減少了。與漢代知識分子社會參與性很強的情況對比，宋明以後知識分子強調內省導致他們對社會的關懷相對減弱。明清以來社會力量有可以發揮的機會，士大夫反而不能配合城市經濟的發展以平衡政治力量。這兩者之間的升降消長，頗為明顯。

在士大夫社會力量以外的是民間的力量。它表現在民間宗教及結社上面。民間秘密宗教的組織力量有時可以構成龐大而嚴密的網絡，甚至有全國性的串連，例如黃巾、白蓮教等秘密幫派。這種力量不是士大夫的集會結社所能企及的。這種力量暴起暴落，有破壞性的衝擊，卻不能構成制度性的制衡。

關於中國政治、社會與文化交互影響的討論且在此打住。餘下的時間，我將討論李約瑟與韋伯對中國文化發展的理論。

李約瑟研究中國科學史，窮大半生之力重新發現中國人在工藝技術方面的成就。各位必須注意，他研究的是工藝與技術的成就，而不是今天我們所指的「科學」。對於中國人這麼早就有那麼多的成就，我們不免自豪。但是，李約瑟從事這方面研究的目的，並不在於宣揚中國在這麼早的時候就有如此多的成就。他胸

臆中的大問題是：「為甚麼在十五世紀以後，中國人在工藝技術上的發展停滯了？為甚麼十五世紀以後西方世界有近代科學的發展，而中國人沒有同樣的發展？」這個大問題在他的假設中與文化本質有關，因此他的書名是《中國文化與技術史》。

在傳統的中國，技術上的追尋是由兩種人做的。一種是知識分子，一種是工匠。工匠創造的成績遠超過知識分子。中國的知識分子不是沒有從事觀察，也不是沒有討論與研究；祇是他們有另一種關懷。中國的學問內涵合「尊德性」與「道問學」為一事；中國學者主要關懷自己的內心，而對心以外的世界卻不十分關懷。在第一講中，我已經說過中國人的宇宙觀是整體性的宇宙觀；而在整體性的宇宙觀中又放進與「人」相應的相對力量，中國人總以為人可以影響宇宙的整體運作。人的一舉一動是好是壞，無不對整體的宇宙運作發出銅山洛鐘的相對反應。在人力可以介入宇宙秩序的假定下，宇宙是很難獨立於人心以外的客體，更難是客觀研究的對象；是以觀察者與參與者的立場不易明白劃分。

同時，在中國知識分子中沒有以研究與追求知識為目的的學者。讀書人讀聖賢書是要「為生民立命，為萬世開太平。」中國知識分子不以求知識為做學問的目標。西歐的知識分子則是另一類型。教士求學問的目的是尊德性與道問學不分。教士之外，還有一批專業教書的「教書匠」，他們與木匠、石匠一樣構成專業團

體。一大群教書匠聯合為一家大學，以傳授知識為職業。知識是會增長的，於是教書匠也必須兼辦研究專業。教書匠的工作是追尋、累積，與傳授知識。

中國士大夫將治學目標放在「治國、平天下」上面，讀書人追求一個「理」字。不過，這個「理」字主要的內容為道德的「理」、人性的「理」、社會的「理」；如果將「理」放在宇宙論與本體論的討論中，則由德性的關懷延伸為整體宇宙運行的通性。西歐科學的發展原是以神學討論的「神律」為根本。不過，神律之中沒有人力參與；而中國學問的「理」，則是貫穿天人的理。

總之，中國的知識分子本來就不致力於尋求西歐科學家所尋求的知識，科學怎能在中國的傳統文化中出現呢？

第二個問題是韋伯的命題。韋伯討論為甚麼近代西歐這一特定的時空會出現現代資本主義？韋伯的主題是討論新教倫理與資本主義興起的關聯。但是，由於韋伯必須從事比較研究，所以也討論中國的宗教、猶太的宗教，以及印度的宗教。所有這些比較的研究，都不外為了求證新教與資本主義的命題。

最近，韋伯的理論在東亞大行其道，不時有人討論東亞經濟發展與儒家倫理的關係。我現在不談這一主題，且先回到他原來的命題。實際上，韋伯討論中國的問題自有其專章專節，我們並不需從《新教倫理》這本書引伸。在《中國的宗教》一書中，韋伯

着意將中國與西歐對比，指出三種差異。第一，中國是一個普世的帝國，而西歐則有多國的競爭。第二，中國是有文官制度運作的社會，而西歐則有以城市為基礎的經濟體系。第三，他說中國有入世的理念，而西歐則有苦修的宗教。大家最近討論韋伯理論云云，儒家倫理云云，都集中在第三條。事實上前兩條是不容忽視的。在普世帝國與多國競爭的對比上，普世帝國有一個龐大的政治體制，這體制的運作令全國的財富得到適當的調節，沒有任何一個地區可以獨肥，也沒有任何一個地方獨瘦。秦越肥瘦的問題在普世帝國時就不出現了。在傳統中國，某區有饑饉，國家不是移民就糧，就是移糧賑民。經過不時的互通，無論甚麼地方也難有長期累積的資源，更不用說由別處剝削而來的累積財富。再就個人的累積資金來說，中國當然也有貧富之差；但是，中國人的理想總不贊成財富太集中。「不患寡而患不均」的觀念也不利於資金的累積。相形之下，西歐世界國與國之間不斷競爭，一個國家是一個主體，不必顧他國的死活。在近代資本主義屹起之際，英國與西班牙戰，與法國戰，武力掠奪而得的財富可以集中於一國。國際貿易得來的利潤也可以集中於一區，凡此都可轉變為發展經濟的資本。

第二個對比是文官制度與城市經濟，此處集中討論中國的文官制度。韋伯以為世上有兩種文官制度：一種是所謂理性的

文官制度，另一種則是父權的文官制度。其實，近代文官制度的發展已有不短的時間。今天回顧歷史，世上大概並沒有真正「理性」的文官制度。不要説國家的文官制度，就是大型企業制度在管理變得過大，歷時太久時，體制內部即有種種弊病產生，既有尾大不掉之患，也有運作困難之弊。不少公私管理系統，日子久了，工作效率就降低。我在匹茲堡住了二十多年，眼看着聯邦鋼鐵公司一度是世界鋼鐵業盟主，卻最終敗落。這家公司的沒落主要原因在於管理制度越來越頭重腳輕，最後成為有十三位副總裁，而每一位總裁又有一大群部屬的機構。公司負擔沉重，公事層層轉遞，處處會議，決策及執行者都麻木不仁；這就是霍布斯所説的巨獻，一個難以轉動，又吞蝕資源的龐然大物。聯邦鋼鐵公司不是唯一的個例，美國所有的大企業無不如此。這些企業都是近代資本主義的產物，「理性」的文官組織尚且運轉不靈！美國最近經濟一蹶不振，管理組織敗壞也是重要原因之一。中國之大，朝代延續之久，焉能避免文官制度的臃腫腐敗？管理系統以政治權力宰制社會發展，近代資本主義又怎能在中國出現？

接着，我再比較入世理念與苦修。韋伯討論資本主義的倫理以為卡爾文教派新教徒因為冀求神恩而有強烈的工作意願。余英時先生幾年來一直致力於中國商賈倫理的研究。中國的商賈倫理

是由儒家倫理發展而成的，經營致富有道，也有強烈希望成功的動機。中國的入世理念轉化為慎獨工夫，何嘗沒有強烈的「緊張」感，而這一分「緊張」其實也像卡爾文教派強調的「緊張」一樣，可以驅使個人發而為成功的動力。

檢討韋伯關於中國與西歐的三重對比，似乎入世理念並不是嚴重的障礙。大帝國內部缺少列國競爭，也許會阻遏資本的累積。第三個主題：文官制度的負作用是近代資本主義未在中國出現的重要因素。我以為近代資本主義未能行於中國，與中國重視親緣組織有關。中國社會中的親緣團體，不管是大家族還是現代的家庭都是社會的基石。親親的觀念使中國人愛有差等，在愛有差等的影響下，交易就不能完全公平與開放。親屬之間固然也有「親兄弟，勤算賬」的說法，但賣貨給親友，價碼總是會客氣些。近代資本主義的特質是市場競爭，價格與利潤都取決於自由而無差別待遇的公平競爭。中國的「愛有差等」就難做到真正的六親不認。於是，近代資本主義也就難在中國出現了。

至於最近東亞地區出現的經濟繁榮，是世界資本主義發展史的第三波。第三波受前兩波發展的影響，不一定仰賴資本主義第一次出現時的條件。

台灣企業界家族經營的色彩十分濃厚。創業階段，在集資及「團隊精神」方面，親親之誼的親緣倫理可能有相當的助力；但是

在下一階段，規模大了，一切制度化了，親緣倫理是有用的助力？抑是阻力？目前還不能明白判斷。

近代資本主義沒有在中國出現，韋伯提出的三個解釋不是全對，也不是全錯的。以上是我的一些註解。

總結言之，中國在中古以後的轉變幅度小。然而中國文化在成形階段的一些特質大致仍見於中古以後。中國文化開展的趨向終究與西歐的途徑不同。進入世界體系之後，現代中國文化的發展又面臨新的處境，必須解決新的問題。我將在第三講時，選擇若干主題，再向各位求教。

問題討論

問：中古時期，歐洲的莊園制度與城市的發展有很大的關係。在中國，莊園制度好像不存在，大地主的田莊是否即莊園？

答：中國不是沒有莊園。南北朝時候，南朝和北朝都有類似西歐歷史上莊園的農業經營方式。對於早年《食貨》有些文章將大地主的經營當作莊園經濟，我不敢苟同。唐代也可能有類似莊園的經營方式。宋代以後則未必再有莊園了，因為宋以後的農業屬於交換經濟而不是自足性經濟。南北朝的莊園有自足性主要是因為在南北分裂狀態下，經濟交換網絡遭受破裂。這時候北方人逃難到南方，北方人口少了；而南方本來就是人口較稀的地區，這樣一來人口密度相對減少；中國

人口與土地比例也相對的減少。莊園經濟不需要精耕細作，卻必須採取多元化經營；務求使莊園的土地資源可以生產大部分生活必需品。莊園並不為市場需要而生產某些產品。關於莊園問題，在座的鄧廣銘先生是有專業研究的大師，大家可以讀讀他的著作。

問：闕（錄音不清晰）。

答：郡縣制是秦以後形成的，但並非一成不變。郡縣制的基本形態是將治權分給地方。漢朝制度是中央派守令，地方出掾史。宋以後，地方不再有掾史，地方的紳士依舊可以過問地方政務。所以中國的政治跟社會上層分離，而在地方層次又疊合了。我想郡縣制度能在中國運行的重要特質是國家與社會並不對立。

問：我想補充一點語言上的問題，外來的官員不通本地話，怎麼能統治？地方有無地方上的特殊情況。

答：是。我想請你注意一點：中國雖然有一套全國的法律，例如：清代有大清律例，但是實際上每一個省，每一個縣都有地方習俗，地方也有地方特有的「則例」以配合當地的習俗；所以，有時候地方的自主性亦相當可觀。至於語言不通始終有問題。

問：你剛才講到市場網絡的問題。民間手工業的市場網絡與官營手工業的市場網絡有甚麼關係？

答：除了鹽是人人消費的官營專利品以外，官營手工業的產品是官營作坊為上層消費而設的產品，銷不到農村。農舍工業的主要形態是手工製造業，農舍工業的產品是一般可銷售的東西。由市集城鎮的不同集散層次構成全國性的市場網絡，並非中國所獨有，很多其他地

方也有這種情況。然而，如此龐大，如此完整的大網絡是世界所罕見的。中國的城市是大網絡裏的一環，不能獨立於交換網絡以外。西歐的大城市在經濟上可以自給自足，有時甚至可以脱離農村，與別的大城市有密切的交換關係；所以，西歐的城鄉是可以分離的。西歐的城市源遠流長，但未必遠溯至希臘的城邦制度；西歐城市財富集中，可以獨立於國家之外。中古城市以財富換取諸侯不予干涉的特權，於是城市享有自主權，市民亦享有城市的參政權；中國的城市則從未有過自主性。在經濟網絡上城市是承上啟下的轉運點與集散中心；在政治結構上，城市是傳達政令的行政中心。中國城市所在的交通網絡無所不包；既是商業交通網絡也是政令傳達、人才流轉、思想傳播的網絡。這一網絡也有斷裂的時候。內戰時期，全國有三、四個網絡個別籠罩着一個大區域。地區性的小型網絡可以存在於一時，卻不能永遠獨立，早晚會與其他小型網絡重新整合。你剛才問官營製造業與民間製造業之間的關係。我以為民間製造業的產品經由民間製造業的龐大而上下流轉的市場網絡，出入於農村及各級市鎮；而官家作坊的產品，大致衹能下達到城市一層。

問：今天你從普世秩序的建立講起，可不可以向前更推進一步？像中國戰國時代，列國兼并的狀況在歐洲是常態；但是，在歐洲十六世紀也出現過西班牙帝國、奧匈帝國、法國……那些大國，為甚麼它們不能維持普世秩序？再者，在更早的時候，中國也沒有全國的經濟網絡，你覺得有甚麼原因促使中國出現了第一個普世秩序？其中有無歷史的法則？

答：你問及歷史法則的問題，那是「一定如何」的問題。我們學歷史的人，不敢說歷史有甚麼「一定會發生」的法則，我們祇能從已發生的情況作一點解釋。我們沒有辦法說它是「一定」的，否則歷史便不會有特殊性了。歷史永遠只討論特殊性，不討論普遍性。上一次有一位哲學家指教我說，你們史學家對歷史應該有所解釋，但是你們常常沒法完全解釋歷史的發展。因為我們不敢解釋，我們祇能說有意見，我們不能說有普遍規律的存在。

現在回到兩個特殊性的比較。第一，戰國的列國體制由春秋戰國演變而來；春秋之前有西周，西周時已有封建的網絡，除後世楚國以外，各地統治階層都被納入西周的秩序。當時，普天之下，皆有天命觀，也承認有一個共同的中國文化圈。孟子說，天下要定於一，即是說中國是一個同質的世界。儘管七國不能取得誰為共主的協議，但七國都同意自己是「定於一」的一部分。羅馬時代，歐洲的普世秩序是建立在希臘文明及基督教會的基礎上。蠻族入侵使歐洲分裂，歷史上也曾有過幾個大國自以為是羅馬世界的繼承者，例如神聖羅馬帝國。但是神聖羅馬帝國既不神聖，又不羅馬，也不是帝國。歐洲的普世秩序一旦崩壞即不能重建，代之而興的是以氏族國家為基本單位的列國體制。中國的情形則不同，每一個在中國建立的政權都覺得中國是中國，夷狄是夷狄。我們是中國人，這是一個共同的民族意識。反之，歐洲的民族國家則在建立國家後，有各種不同的族群認同。民族國家內部的認同感強於對歐洲共同文化（例如基督教）的認同。宗教革命可說是民族國家建立過程中的副產

品，而宗教革命最終將共有的基督教認同感也打散了。我以為民族國家在人類歷史上是偶發的，沒有非發生不可的必然性。民族國家在世界上有五百年歷史，但在人類漫長的歷史中，五百年是短暫的俄頃。我們生活在民族國家的時代，對我們而言，民族國家是理所當然的現象。其實，世界上有些地方，從不曾有過民族國家，印度就是一個很好的例子。

現在，我再講中國的擴張與延伸。上文談過市場網絡是樹枝型的延伸與成長。中原是中國的核心，由核心延伸，樹枝型發展到一定程度，枝柯交集至密處又形成一個新核心。由核心外延，交集的樹枝擴大成為一個面(space)，再由此延伸為新的樹枝型(tree patten)，例如：唐代的江南祇是中原網絡的延伸，宋代的江南則已是枝柯較密、有不少市鎮的地區，而明清的江南，道路縱橫交錯，不再像網絡而成為堅實的「面」了。循此方式，中國的核心從中原的中心變成中原的面，從中原的面變成本部更大的面。核心擴大，邊緣被強大的核心吸收又繼續成長為一整片的面。所以，樹枝型的網絡不會永遠停留在樹枝型。核心可以不斷地長大，一波又一波凝聚為更大的核心區。但是樹枝型的的網絡在沒有凝聚在一個密度很高的面上時，樹枝之間有縫隙。樹枝與樹枝之間的隙地(niche)終究也會整合於網絡。但在整合完成以前，隙地與網絡的關係是對抗的。另一方面，對抗也是交流，這是個辯證的過程。中國歷史上的革命或叛亂通常不在遙遠的邊陲發生，而在網絡的隙地處發生。隙地離幹道不遠，甚至離核心也不遠；不過不在幹道上，也不在重要的支

線上。這種在隙地處發生的叛亂，當力量還薄弱的時候，衹能在隙地流竄；一旦力量壯大，叛亂集團即開始嘗試攻擊網絡，由支線而幹道，由幹道而核心。黃巢的叛亂正是如此，太平天國的發展過程也是如此。

中國的網絡發展是繼續進行的進程，樹枝型發展日益密集，核心也日益擴大。這種發展在中國歷史上持續不斷，西歐歷史上卻沒有如此龐大而堅實的網絡。也許因為中國是大陸國家，有形的道路網構成不易改變的網絡；相反，西歐有陸地的道路，也有地中海的海上航道。後者終究不是固定可見的網絡，這樣西歐的道路也就不能有一個永久性的網絡架子。沒有中國型永久的網絡維繫各個地區，也就不易整合為一個永久性的整體了。

問：許教授你講到文化與社會之間的互動關係（interaction）。你以為宋明士大夫的社會參與力相對前代而言是減弱了。我有另外一個感覺，宋跟宋以後的情況不完全一樣（許教授說：很不一樣，明代跟清代也不一樣）。比方說，宋代科舉有策問。當時大家都很關心時事，像歐陽修、范仲淹都憂心國事，關懷百姓生活。南宋的學者即使講求理學，討論心性，但是在《朱子語類》中，仍有很多對世務時事的意見。我想宋朝的文化政策較寬，元代及明代對士人的壓制就緊得多了。

答：我想你的意見很對，知識分子的自主性一朝比一朝差；同時，請大家注意，精英與三家村學究的情況不一樣。你剛才講的都是精英的情況。直到清末，上層知識分子基本上還是關心國事、關心社會事

務的。梁啟超的文章在很短的時間由上海流傳到四川的鄉村，就是最好的明證。當然，閉門不問天下事的學者不少，但是，有骨氣的讀書人永遠在朝廷憂其民，在江湖憂其君。他們先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，有見解的讀書人在朝廷最終都以儒家的理念、儒家的制度來批判現實。明代廷杖之下，儘管打死許多讀書人，仍有人前仆後繼，不斷的批判君權。因此，中國文官制度下的知識分子是有特殊信仰的，不是為求薪水而服務的僱工。不過，時代越晚，知識分子的社會參與性越弱。清末公車上書是最後一次傳統知識分子表示意見的行動，簽字的人很多。這一次活動所發生的影響力大不大？等於沒有力量！士大夫的抗議傳統在民國就更微弱了，民初國會裏進步黨沒有力量，民初議會還是以舊日縉紳為主要成員。如果他們能順利轉化建立健全的民主傳統，中國也許可以避免長期迂迴曲折的一翻、二翻、三翻，翻到現在還走不上民主坦途。「保守」的舊國會沒有轉化的機會，這是中國的不幸。

1991年10月23日

第三講　中國文化的轉變

今天我要談的是我們每一個中國人在近百年來所受到的挫折。這些挫折是民族的挫折，也是中華民族每一個人心裏所感受的挫折。首先，我要討論挫折現象。這是百多年來中國面臨的困難，是幾重變化的重疊。中國文化長程發展、朝代興衰的周期，以及近代西方文化的衝擊，這三個起伏的層次疊合為現代中國的挫折。文化的長程發展與朝代盛衰，都呈現波狀發展的谷底。現在我們先討論長程發展的問題。中國文化有兩個長程的演變，一個是從古代到秦漢，我稱之為第一次建立的普世秩序。第一次普世秩序在魏晉南北朝時崩解，經過重整才有隋唐以來第二次普世秩序。這個普世秩序演變到宋代，修改了一點；到明代修改更多。到清代，中國文化第二次發展可以說已到了谷底。文化發展不是生物體的生命過程，應該不會有盛衰的歷程。但是，文化由成員集體創造和傳承，而機構與組織則發揮維持文化發展的功能。文化的成員是人，人有壯盛與衰老的歷程；機構與組織的成

分也是人，也會老化。文化發展的動力若繫於許多個人，尤其是文化精英，即常有最興盛時的創造力。然而，若精英群長期不變，文化發展即會趨於穩定，以致漸漸衰退。因此，制度化的機構也需要不時更新。文化動力的衰竭往往由於盛世風騷歷久不去，遂成「正統」，反而阻擋、扼殺新契機的出現。這一變化的谷底在清代出現。清中葉以後，最明顯的衰象是文官制度的老化，國家及社會精英均不如清初有活力。解釋朝代興衰有很多可以討論的地方，我不能在此一一細說。總之，清中葉以後，滿朝官貪吏污，政府行政績效極差；究其原因，主要是國家領袖的領導能力，社會精英的參與程度，政府的財政狀態，行政機構的膨脹與顢頇等等因素所致。這樣老化的國家機器在面臨外來壓力時，不能迅速有效地採取適當的辦法，作出合理的反應。

中國曾有龐大的市場網絡，當市場網絡面臨行政體系衰萎的時候，經濟體系面臨外面壓力時，包括西洋工業產品傾銷的壓力時，難以作出適當的調適，這是大家讀一般中國近代史都可以理解的事情，我也不在此贅述了。

中國本來具有東亞獨尊的普世秩序（the universal order），然而，在雙重谷底的擠壓下，本身已無法維持得很好，再加上西方文化挾其軍事與經濟的優勢造成巨大的壓力。三重擠壓的總和如雪上加霜，使中國的普世秩序崩潰了。崩解以後，中國內部不斷

發生變亂，原有的精英分子(即知識分子)必須面對困難的局面，他們一方面感覺到自己的責任；另一方面又深感無力。這責任感源自儒家淑世的使命感。我想在座諸位也常常不能放下知識分子的使命感。這種重踰千鈞的使命感本身就是一種巨大的壓力。知識分子在這種使命感的驅使下束手無策，內心自然感覺到無力。中國知識分子是文化的精英，大都難以擺脱這兩種症候。在這一症候群的壓迫下，知識分子多不能自持，他們倉猝地去嘗試改變，於是，意氣戰勝理性。知識分子往往有時不我與的急躁，他們為中國及中國文化的應變所提出的方案也就一步一點激烈化。

最近兩三天，中國文化研究所舉辦有關胡適之及其同時代的知識分子面對變局時所持態度的討論。會上好幾位先生提到，近百年來，中國經歷了急劇的轉變，知識分子面臨改變而提出的方案越來越激烈。從變法到革命，從革命到國民黨內部改造，從國民黨內部改造到北伐，從北伐到北伐以後的大改變，左右兩派不斷討論哪種政治方向對中國人最適合。近四十年共產黨內部一次又一次的運動，一次又一次的轉變使中國人處理變局的模式，一次比一次更為極端，更具破壞性。同時，一次又一次的改變導致更多的失敗、傷心和失望。從康有為、梁啟超、孫中山、胡適、李大釗，到近幾十年鼓吹或參與變革的人物都具有悲劇的性格。在座的林毓生教授昨天提出「胡適先生跟李大釗先生討論的究竟

是『主義』還是『問題』」的論題。他的討論反映出中國文化的精英——知識分子在嘗試打破中國的困局時，不自覺地陷入了自己的困局之中。他們各有困惑，究竟「主義」是根據一個理想全盤的改變，還是借助「問題」逐步修正？中國知識分子不斷在歧路上徘徊、徬徨，每次面對重要的關卡總是在小修與大改之間大起爭論，最後則選擇走向全盤的改變，全盤改變之後，帶來另一次希望；然而，最終又難免陷入更嚴重的失望之中。中國人真命苦！

為甚麼中國知識分子難以擺脱這樣的困局？我認為中國自漢代以來，整理出一套整體性的宇宙秩序。這套整體性的秩序內部緊緊相連，牽一髮則動全身。全體的更改勢必牽動其他部分，而任何部分的移位和變動也會引致全局的失調，甚至崩潰。這種中國型的宇宙秩序，正如信仰一樣深入人心，人人視為理所當然。中國人因此而培養出一套相應的思考方式。他們對任何事物的觀察是全盤的，總覺得解決問題也必須是全盤的。這就是上文所謂牽一髮動全身。我們往往認為解決部分問題不單要牽一髮，最終必須動全身。所以，中醫在診症着重全身調理，跟西醫頭痛醫頭、腳痛醫腳的分樣治理很不一樣。整體的觀察的好處是，使我們看問題比較全面，反過來說，壞處則是我們不習慣於小修小改。

儒家的思想充滿樂觀、淑世、積極而又專注人文的精神，相

信人類可以不假神力，在人間建立理想世界。透過人的意志和理性的運作，世上一切都可以安排完美。這種樂觀的態度可以用於人性的修改，也可以用於政治的運作。聖君賢臣加上有教養的百姓，世界便可以出現郅治——完美的政治秩序。

十九世紀以來，知識界受達爾文及牛頓思想的衝擊，一方面以為人類的理性與知識可以解決一切難題。另一方面，以為世界是永遠進步的，人類可以有更好的未來；世事不僅會變，而且一定會朝好的方向變。這種持進步觀的社會達爾文主義其實是對生物達爾文主義的一種誤解；居然蔚為風氣，人人以為世界上應當有一個潮流，而這個潮流是每一個人都不可以迴避，也不可以遏止和反對的。樂觀的精神，進步的觀念，加上應時的潮流帶領我們朝更好的方向發展。這三種命定的觀念重疊起來使十九世紀及二十世紀的中國人覺得許多事情衹有兩分法：例如保守與進步，傳統與現代。凡此對立的觀念，不僅互不相容，而且有明顯的褒貶意味。過去一定是壞的，未來一定是好的。於是現在要做的就是要盡力剷除過去，迎接未來。以上的思想模式遂成為一種冀求全盤改變的心態。

中國知識分子的使命感使大家覺得改造世界捨我其誰。孫中山先生覺得捨我其誰，梁啟超也覺得捨我其誰，甚至胡適之也未嘗不如此，毛澤東更以為如此。我想在座諸位百分之七、八十都

覺得改變中國的未來捨「我」其誰？這種「捨我其誰」的道德責任加上勇往直前的精神，使中國知識分子在解決問題時，往往出於武斷；覺得對方的意見不值一哂，自己的方法才是唯一可行的。因此，兩分法之後，武斷的心態使中國過去幾次重要的辯論在選擇路線時，都變成了「非此即彼」的形勢，沒有中間路線，妥協是貶詞，調和是壞事，大多數革命者都不肯容忍。

全盤改變加上武斷心態，使激烈化與極端化的程度一次比一次高；除了把對方完全推翻之外，別無他法。昨天我們在中國文化研究所討論時，就有不少同仁指出這種現象。中共為了打倒胡適之所代表的自由主義，動員人寫了兩百多萬字。這種激烈程度是前所未見的。文化大革命時期的激烈程度大家都熟知；有的人親身經歷過，未經歷過的人也聽得多了。那種慘烈的情況叫人驚心動魄。我們盼望文革的悲劇在人類歷史上祇此一次。由於中國知識分子不能平心靜氣；所以，中國的發展蹣跚顛簸、反覆不穩，經常在坎坷的路途上徘徊。

中國近來面對的第二個問題，是中國在東方要爭一個優勢的地位。中國在東亞長期處於優勢；而中國的普世觀念也認為中國在世界上是處於中心的地位。這種自我期許已遠遠超過一般民族主義及愛國主義的程度。中國人內心對民族的優越感以及對文化的自負，至今仍然存在。無論在報章、雜誌或日常的談話中，我

們經常會看到、聽到「中國人是最優秀的民族」的論調。我盼望中國人拋棄中華民族是最優秀民族的想法。任何民族都有不同的品質，賢智愚不肖，良莠不齊。各民族的先天資質相去不遠，我們不能說中華民族一定最優秀。中國人在歷史上的確有值得稱讚的地方；但是，過去的成就使我們既自負又自卑。今天中國人處身在各種民族與國家不斷競爭的世界，即使在失敗的時候，仍看不起超越我們的對手，有時甚至不能面對失敗。我們不大願意作公正的、公平的盡心盡力的競爭，贏了，是本分、應該的；輸了，是絕對不應該的，也不反省自己是不是真正盡了力，祇會憤怒和怨懟。如此累積為集體的民族的挫折感。

挫折感的極度發揮就是自我譴責。魯迅先生的著作就充滿對民族文化、傳統、民族性的譴責。（我不認為有天生的民族性存在，我所以用這個名詞是因為不少自我譴責的文章都採用這一名詞。我並不同意這個名詞的定義。）

自我譴責到了極點即演變為極度的自卑感。正如《河殤》譴責中國文化的傳統。我認為文化傳統不一定一切都好，或一切都壞；也不一定是必然好的，或必然壞的。文化有好的時候，也有壞的時候。甚至好中有壞，壞中有好。文化是演變的結果，就等於說沒有人生下來就是老頭子。生下來就是老頭子是一種病徵，名為早期衰老症。每個文化都有獨特的演變過程，我們不能武斷

地認為中國文化傳統必定是壞的，更不能以為由於中國文化在黃河流域發展，因此不如「蔚藍海洋」孕育的文化。這兩種心態，一種譴責民族性，一種譴責文化傳統，都是從優越感的高峰跌到自卑感的谷底。

我們的近代史充滿困頓艱辛，時時刻刻有覆亡的可能。「寇深矣！」的危急感使我們有時不我與的焦慮。我們經常在戎馬倥傯的緊迫形勢下作一些必須的變革。譬如八年抗戰是百年來外敵入侵的一次最嚴重的打擊。抗戰前夕，與中國人長期累積的國家即將覆滅的危機感相應出現的，是一種救亡心態。李澤厚與Vera Schwarcz都提出過類似的觀點：中國知識分子有啟蒙與救亡的心態，而兩者往往糾纏不清。因此，中國知識分子對政治與文化的變革所提出的判斷與方案是糾纏不清的。Vera Schwarcz這位羅馬尼亞的猶太人一生轉徙流亡，背負着猶太人的歷史焦慮，經歷了家國之痛。她對中國人的痛苦特別理解，她稱這種痛苦為慘痛。她用英文traumatic experience來形容沉重壓力下的長痛與深痛。去年我和她在夏威夷一起開會，她討論到traumatic experience時，不能自禁，潸然淚下。

在座同仁大概也經歷過這種創深痛鉅的悲痛。集體的挫折感再加上由自負而跌落到自卑的自我譴責，使中國人在處理自己的問題而提出方案時，實在很難有持平理性的態度，這是我們這一

代人沒法擺脫的困境。我盼望在座的青年同學最終可以超越這種困境；在你們着手尋求解決中國問題的方案時，能有比我們這一代更清明持平的頭腦和胸襟，為中國作更好的籌劃。

中國近百年來社會發生過重大的變化，這是我想討論的另一個主題。中國近百年來，有新的政治力，也有新的社會力。數千年來，中國的社會是建立在農村的基礎上，雖然歷史上出現過「都市化」，但是傳統的市鎮毋寧是農村的延伸。城市人與農村人雖然在文化程度上有精粗之分；但是本質上城鄉之間並無兩樣。傳統城鄉之間也沒有對立與疏離。近百多年來中國出現新型的城市，其中有接受近代教育的新型知識分子，也有附屬於世界經濟體系的新型工商業人士。這種新型城市與傳統市鎮迥異；城市與農村是疏離的，城市與廣大的腹地也是疏離的。新式知識分子所受教育的實質內容及思考方式，跟中國內地廣大的群眾心態完全不一樣。很多在城市受教育的知識分子對中國問題的癥結所在，問題本身的嚴重性，老百姓受苦的程度都無法完全理解。近代中國知識分子不明白中國的實況，即使有十足的誠意與熱情，提出來的方案也不免閉門造車，隔靴搔癢。

城鄉的分離使新興城市發展的新力量不能切實而正面的地解決中國內地農村面臨的種種難題。同時，城市中的新興力量，包括知識分子及工商界，也沒有社會發展的公共空間來發揮自身的

影響力。中國城市的社會力量最終成為政治力量的附庸，不能平衡政治掛帥的特殊局面。新城市的人口祇佔中國總人口的一小部分。城市經濟實力雖大卻既不能有自己的公共空間，又與農村疏離。中國的社會結構是斷裂的，精英與大眾不能整合為一體。這樣的社會不能遏止政治力量的坐大。由於政治力量可以假借國家的權力來駕馭社會的經濟力量，甚至知識界的力量；一些政治人物遂挾天子以號令天下，操縱全國人民，決定全國人民的未來。政治力量的強大使許多人為政治權力可以決定一切，從而希望獲得政治權力。改革者不再有耐性從事文化與社會的建設工作，因為這些工作點滴零碎。遠不如掌握政治權力可以令出必行，大刀闊斧的改弦換轍。政治權力的轉移若沒有像議會政治一樣以選票為權力轉移的標準，就剩下用暴力奪取政權的革命手段了。中國不斷革命，不斷用情緒去挑動廣大民眾，不斷擴大革命運動，大概是泛政治化現象的必然結果。情緒化是上述自讁與挫折心態的表現。在政治上有野心的梟雄挾群眾以狂走，這是中國歷史上，數千年來所未有的悲劇。這個悲劇至今仍在夢魘之中，何曾夢醒？中國人在沉重的壓力之下沒有喘息的機會！

抗戰以來，中國屢次嘗試改變，卻又面臨更進一步的激烈化。一次又一次，我們糟蹋了無數的人材，浪費了無數的資源，反反覆覆蹉跎了許多年。近百年來，中國人努力改革；然而，到

頭來破壞多於建設。今天在廣大的土地上，人口不斷增加，生態遭受破壞的問題已到了極嚴重的地步。

中國人面對着重重的困難，假如還要標榜與現實有巨大差距的理想，而為了實現這高不可攀的理想，把民族的未來交付給少數「英雄」或「豪傑」，或一些自命有理想的革命人物手中，讓他們擁有無限的政治權力去實現理想，那麼中國恐怕從此就不能翻身了。

香港政制的發展經驗對中國未來改革，特別有參考的價值。香港衹有治沒有政，衹解決具體問題，不談高遠理想。但是香港的中國人幾十年來一點一滴把香港建設成南方最富庶的地區。香港雖然沒有社會整體性，卻有零星的社會力量。這些社會力量促使香港這殖民地政府統治下的地方辦了一次非常成功的選舉活動。這次選舉活動秩序井然，可是香港人有充足的訓練；這使台灣人慚愧，也令大陸的同胞觸景傷情。

香港政制發展的成功大概是因為香港有良好的文官制度及健全的法制。這些在中國本土上，久已付諸闕如。

中國文官制度源遠流長，曾有不錯的時候；然而，從晚清到現在，文官制度已逐漸不成制度了。中國大陸這麼大的國家居然沒有文官制度，四十年來，中國大陸有官僚，沒有行政；有統治，沒有治理。直到最近，中共才有公務員考試，以為選材的依

據。多年來，他們用一套完全不理性的制度，拔擢忠於共產思想的幹部。幹部講求私人關係，以致賞罰失當，進退失宜，官吏形同世襲。解決中國百年來的困局，香港的模式竟比中共的不斷革命更有實際的效果。

問題討論

問：中國對帝國主義的文化衝擊反應如何？中國與日本的反應有何不同？

答：外來的文化有可取的，也有不可取的地方。移殖的文化必然有相當程度的改變。接受者選擇性地接受外來文化與其本身背景有密切關係的。文化能否為接收者接受？接受的程度如何？無不取決於接受者的文化。我們不能完全從負面考察帝國主義在經濟、文化，與政治各方面的侵略。帝國主義的侵略自然是為了自私的動機，然而中國人也不能不作深刻的反省。

我們的文化已經到了衰極的谷底，若無外來刺激我們未必能省察自己的窘迫。現在我們終於在各方面都接受外來文化了。但是，我們在接受的過程中，既不平順，也經常並不用心，更難得主動抉擇、修整，與適應。

相對來說，日本人在文化轉接方面比我們做得好。日本人常向外來文化學習，有接受，也有修改。大概日本人從開始就借外來文

化，累積了文化轉接的經驗。最常見的現象是，日本人往往將外來的文化用於生活的某一部分；而自己的文化，則用於生活的另一部分，二者互不干擾。他們借用外來文化，往往以事論事，沒有嚴重的自卑與怨懟。

最近有人問我，中國為甚麼在國際上處處招人嫌厭？我的回答是：「假如有一個人，他是你的朋友，這人一開口就是：『我祖父在某間大學畢業，我曾祖父是某間大學畢業，我爸爸怎麼怎麼，我的表兄、表弟是甚麼甚麼，我家裏曾經有過千畝良田，曾經有過珊瑚珠寶，今天都沒有了，淪落到跟你交朋友』——這種性格的人，你願意跟他交遊嗎？」今天我們一開口便是四大發明，這本是一種病態。反之，如果以平順的態度見賢思齊，該學的學，該改的改，有甚麼慚愧之處呢？今天恐怕祇有在大學受教育的一代，才會比較容易糾正上述的病態。

問：許教授，我有三個問題：一、現代中國知識分子跟胡適時代的知識分子的世界觀有何不同？二、你覺得現代中國知識分子在未來應負怎樣的責任？如何去完成這責任？三、你對現在國內知識分子有甚麼期望？

答：這三個問題都是廣泛的題目，我想簡單的談談自己的感想。第一個問題，今天的知識分子跟胡適時代的知識分子的世界觀有何差別？今天的知識分子，例如在座的林毓生先生對西方文化的了解比胡適之先生深；周質平先生對中西文化、文學的比較研究也比殷海光先生深，更比胡適時代許多留學生深。我認為今天的知識分子在能力

上、學識上都比胡適時代的知識分子高。如果今天我們不能跳出胡適時代討論的主題，大家應該感到慚愧。如果我們仍活在胡適時代的大旗之下，也是不應該的事。

第二個問題，今天的知識分子可以做甚麼事情？倒過來說，今天知識分子的數目無論在人數的絕對數字，或者在總人口的比例數字上，都要比過去為多。過去的知識分子物以稀為貴，也就不自覺地自以為是貴族，至少是知識貴族。知識分子既然是少數的精英，自然也就有自覺的責任感。今天受過高等教育的知識分子數目不少。學問與知識的分化造成知識分子的專業化。知識分子在專業以內有發言權；在專業以外則發言權不比別人多。於是，知識分子的責任感必須以不同的方式付諸實踐。將來，知識分子應當重視專業的分際，在專業之間分工合作；如此，既發揮專業知識也稍盡知識分子自我期許的責任。知識分子切勿再有「捨我其誰」的狂傲；為了與人合作，知識分子應當對別的專業多一分尊敬，對同仁多一分寬容，對自己也多一分反省與檢討。香港受大學教育的人數在人口比例上，比台灣受大學教育的人數要少；留學人數的比例與台灣留學人數的比例也不一樣。美國百分之五十五高中畢業生能接受高等教育。從港、台、美三個地方，我們可以了解知識分子人數與當地總人口的比例會影響知識分子對自己的期許。

第三個問題，我假定你說的國內知識分子是大陸的知識分子；因為我們有兩個「國內」可以討論，一個是台灣，一個是大陸。我對在中國大陸受大學教育，以至更高級的知識分子深為敬佩。他們的

處境很困難，即使今天情形已有改進，但知識分子的際遇並不比過去好多少。我曾經提到香港的經驗，香港有健全的行政體系，也有累積的社會力量。這兩方面的工作都需要有人去做。我尤其盼望國內知識分子多做一些社會方面的工作，海外的中國人可以給予若干援手。在政治方面，海外的中國人很難給予有意義的、長久的支援；但在厚培社會力量方面，大陸知識分子可以有較大的空間，例如培養自己專業的能力，使專業的力量匯注於社會力量之中。

問：我的問題是關於中國的發展。現在中國是由分到合，還是由合到分？如果從中國共產主義的統治來説，現在好像有分的趨勢；然而，從中華民族整體的前途來看，我想已到了雙方停止對立的時候，中國是不是應當走上合的道路呢？現在是否可以做到一國兩制？一國兩制是否可以推廣到台灣去呢？請你指教！

答：你提出的問題非常重要，其實也是時間表的問題。分與合，那個時候分？那個時候合？應當有其發展的過程。中國不會永久分，也無法立刻合。是先分後合，還是先合後分？這是未來的發展，現在還不能確定。在目前來看，在中國大陸是合的局面，這個合的局面恐怕不能維持很久。我們最近看到蘇聯瓦解，中亞細亞的回教共和國也不願意留在俄國體制，蘇聯伊斯蘭民族的抉擇將會影響中國西北。西藏一直想獨立。如果中國大陸不改進，台灣當然也不願意在短期內與中國復合。今天，高雄有個遊行，就是表示不願跟中國合。在若干年，或者是幾十年內，我想是分的趨勢。

世界的秩序正在重組，未來世界合的趨勢在所難免，世界性的

合，一定要先經過區域性的合，那在西歐已經出現了。在中國，在東亞，將來一定會出現東亞經濟秩序。東亞秩序必須包括中國以及周圍的地區。東亞將來大致也要走今天西歐一樣的途徑，從分到合。這是一個時間表的問題，不是兩個互斥的局面，是個發展的問題。

問：兩個月前，費正清(John K. Fairbank)去世了。他著作很多，其中一本是*China and the United States*。在這本書中，他非常強調文化大革命是正面的，是進步的，你有甚麼看法？其次，鄧小平在香港推行「一國兩制」，你看會不會成功？

答：我和費正清先生是老朋友。他是我的長輩，我很尊敬他。但我們在學術上，有很大的分歧。費先生是十九世紀中國歷史學家，由於當時美國政府需要參謀人才，他們又不敢找中國人講中國問題，便找了這位十九世紀的歷史學家來回答二十世紀的問題。他的理解跟實際有些距離。他晚年有沒有後悔曾說過的有關中國問題的意見，我不知道。但是，從他的《回憶錄》看，他好像並不怎樣後悔。關於文化大革命，我的意見和你的一樣，都不同意費正清先生的說法。文化大革命絕對是不必要的悲劇，對中國人的創傷既深且鉅。但是假如你問我文革有甚麼作用？我會說它是一個大教訓，使許多人都覺醒了。

至於鄧小平提出的「一國兩制」能否在香港推行，這很難說。實驗還未開始，我們很難預測結果。鄧小平說，五十年不變；我們當然盼望一百年不變，甚至中國變，香港也不變。但是我擔心的是制

度雖然不變，而人的行為卻變了。如果來香港工作的大陸幹部行為不端，就會破壞香港尊重法律的精神。香港當年也有貪污，否則不會有廉政公署，但大家基本上尊重法律。

問：許教授你曾說中國文化處於雙重的谷底，一個是文化大周期的谷底，一個是朝代小周期的谷底。我們中國人總以為事情到了谷底即會開始回升，開始向上發展，不知你是否有這個意思？你認為中國文化未來會怎樣發展？

答：我們還在谷底。能不能跳出谷底？就像青蛙一樣，牠不跳，就永遠在谷底。我並不那麼樂觀，但也並不悲觀。中國的改革不再是中國本身的問題，而是世界改革的一部分。我沒法推測中國文明往何處去。不過，中國文明將來不可能再是單獨、孤立的單位。中國的命運跟世界的命運勢必聯繫為一；中國的發展和世界的發展也勢必彼此相關。今後，中國人必須注意世界的問題，一定要參與討論世界共同關懷的問題。在參與討論時，我們一定要提出自己的問題，再把它放在世界格局中去申論。所以問題不在中國文化能不能跳出谷底，而是我們這些大青蛙、小青蛙、白青蛙、黃青蛙、黑青蛙統統都要一起跳出世界的困境。

我們要開啟世界性文化的新起點，其實這起點早就露出端倪了。我們是被拉進世界格局的？抑是自願進入世界格局？其實兩者差別不大，反正我們已經在世界格局裏了。中國人必須全力以赴。中國的朝代早已成為過去了，此後中國不再有朝代的更迭；朝代周期的谷底應以別的面貌出現。

順便一提，上面談到文官制度衰敗的病徵。文官制度必須有新陳代謝的功能，如果沒有這種功能整個體系就要崩解。中國採取少數人專權的制度，統治階層的新陳代謝影響行政體系的新陳代謝，這就是朝代周期的重要變數。這種説法當然與天災周期的理論不同，也與「盛極必衰」的周期理論不同。如果新陳代謝過程順暢，時常加入新血，維持不斷的更新，文官制度即可以保持相當長期的效能；相反，如果統治階層不能時常自求更新，文官制度必致衰敗。至於所謂文化周期，我想每一個文化的發展過程都是持續開展的。文化的主題保持開展，表現主題的方式也保持開展，這就是活的文化。文化開展到某一階段，假如沒有足夠的空間即面臨轉化。轉化可能是「內轉」，即內部複雜化而沒有增添新的內容。複雜化即內容的分化，最終導致繁瑣的學術。任何文化到了學風繁瑣時，就難再有開創的能力。

如果有政治力量撐腰，這樣的文化就會發展成定於一尊的官學，或正統的文化。在世界歷史上，正統文化沒有不衰亡的先例。

文化發展如果不能開拓新成分，或者沒有新力量由外面滲入，原有文化的沉積將越來越多，以至淹沒了文化的本源。在任何密封的體系裏，能量不斷減少，熵不斷增加，最後體系必然走向死亡。開放的體系不斷接受新的能量，可以避免熵的比重增加。中國文化過去長期處於封閉的體系之中；中古佛教傳入中國，加入了新的元素，使中古中國文化有更新的機會。但是，明代天主教傳入中國對中國文化則影響不大。回教的傳入也沒有對中國文化體系帶來重大

的影響。要解釋這些現象相當複雜，我還沒有滿意的解釋可以供大家參考。近代中國的改變使中國文化體系由密封轉變為開放，新能量的增加、速變及強變均屬史無前例。

也許，這個新形勢有助於跳出谷底。世界是個封閉的體系，世界文化將來也會陷入能量不足，熵不斷增加的困境。我祇能說，文化的能量來自人類的思維，而思維所得的意念是永無窮盡的。人類的意念應當永遠開放；人類的思想，也應當永遠開放。我想應當如此，但是不是當真如此，也要看條件；譬如說，如果有政治力量干預，思想就不可能開放了。凡是定於一尊的思想體系，能量會耗盡，而熵的沉積便會增加。這一觀念也許可以發展為文化的理論，不過我目前還沒有理清頭緒。

1991年10月25日

附錄一　論雅斯培樞軸時代的背景

雅斯培（Karl Jaspers, 1883–1969）是存在主義哲學家。他的學術工作由心理分析轉入哲學，最後專注於思考文化的演變與未來，希望由世界哲學來促進世界文化的呈現。他認為人的存在不僅是存在而已，而是人對存在意義有選擇與界定的自由。哲學不但認定人能思考、能存在，而且哲學的關懷集中於「人的存在是文化實體的中心」。雅斯培關於歷史的討論主要集中在其著作 *The Origin and Goal of History*（《歷史的起源與中心》）一書中。[1]

雅斯培認為在公元前八百到二百年間，幾個古代文明中有人提出系統性的思考，為人類何去何從以及是非善惡問題賦予普遍性的意義。這個時代，雅氏稱之為有第一次突破的樞軸時代（Axial Age）。史學工作者對於雅斯培提出的問題曾有多次集體的討論。1973年十餘位史學家在威尼斯集會，討論歷史上第一次重

1　德文原書 *Vom Ursprung und zeil der Geschichte* 在1949年出版。本文所用是英譯本 *The Origin and Goal of History*（New Haven: Yale University Press, 1953）。1965年第三版。

要的超越。討論結果刊登於*Daedalus*。[2]最近，社會學家艾森斯塔(Shmuel N. Eisenstadt)邀集了古代史、思想史、哲學與宗教專家在德國(1983年1月)與以色列(1983年底及1984年首)集體討論樞軸時代的觀念。其實，早在1982年底，考古學及古代史的十餘位同仁聚在美國新墨西哥州討論古代文化崩解及轉型的問題時，艾氏已提出雅斯培樞軸時代的觀念。會後，艾氏又召集了上述兩次討論會。數年來討論的幾個中心問題基本上包括雅斯培所沒有談到的具體問題，例如：第一次突破後「道統」(orthodoxy)與「法統」(legitimacy)的關係，正統的分化與轉變，以及知識分子在各階層所擔任的角色。本文的主題則集中在第一次突破前的條件，以中國古代文化發展的脈絡來驗證其他主要古代文化的發展軌跡。比較研究並不是劃等號；因此，我們不必引喻失義，卻需從大節目上着眼。

近百年來，西方史學界嘗試尋找普遍的歷史規律。上一個世紀有黑格爾的唯心史觀與馬克思的唯物史觀，兩者都着眼於歷史的辯證發展。黑格爾把歷史的規律歸於精神，馬克思則把它歸於經濟生活。但是他們均認為歷史發展的每一個階段都種下了自我

2 “Wisdom, Revelation and Doubt: Perspective on the First Millenniun B.C.,” *Daedalus* (Spring, 1975).

毀滅的因，導致被下一階段取而代之的果。第一次世界大戰結束後，斯賓格勒所著《西方的沒落》進一步將人類文化比擬為有機體，以為每個文化必然經歷生老病死的過程。[3]第二次世界大戰後，湯因比的《歷史研究》在斯氏命定論的有機演變過程上，加了若干人類的自由意志。他的挑戰與反應的理論至少承認人類在相當程度上塑造了自己演變的過程。[4]由黑格爾到湯因比，歷史的必然性已經減低了不少。然而，即使在湯因比筆下，人類的歷史似乎還是存在於人類個別成員以外的實體。

歷史是甚麼？歷史是我們對過去的知識，是我們取捨整理有意義的事件，以我們的認識加以貫串，用我們能夠理解的邏輯解釋過去。因此，歷史的解釋無可避免受記述者觀點的影響。我們不能不承認歷史的「真」祇是由某一角度觀察的「真」，這個「真」仍在全體的「真」之中，反映全體的一個片面。以上所述祇是以今視古，屬於歷史學的記述及解釋。若從歷史事件來說，對於今人，是古之為古；對於古人則是今之為今。歷史的變化是許多個人抉擇的總和。當時在世的無數個人或推之，或挽之，或左之，或右之，擾擾攘攘把歷史的巨輪推到一個位置，也給它一個速

---

[3] Oswald Spengler, *Decline of the West*（New York: Knopf, 1939）.

[4] Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda, *The Toynbee — Ikeda Dialogue: Man Himself Must Choose*（New York: Haper and Raw, 1976）.

度。我們以「古人」一詞來代表無數個別的行動者。古人在作推挽左右的抉擇時，是處於為特定時空的過去所決定的定位。對於這些古人，他們的抉擇是有其確切意義的。特定時空的條件即古人的歷史；而他們所見所知的歷史即決定他們所作所為的意義。因此，歷史對於特定的時空的「古人」有其特定的意義。所以，歷史不但是記述者——「今人」——所觀察的「真」，同時也是參與歷史的人——「古人」——所觀察的「真」。

然則「古人」是否有意識地認知自己的歷史呢？雅斯培認為祇有在某些人類文化中，「古人」曾有意識地認知歷史的意義。他歸納了若干古代文明的演變，指出在公元前第六世紀前後，中國的孔子、印度的佛陀、波斯的瑣羅亞士德、猶太的以賽亞，以及希臘的畢達哥拉斯諸賢幾乎同時現身，這是歷史上的樞軸時代。在中國、印度、波斯至希臘間的中東，人類的文化進入了文明，由此分化衍生遂有後世的各種文明。第六世紀前後的第一次突破是人類歷史的重要轉機，故名之為歷史的樞軸。在史前時代，人群不過渾渾噩噩地度日，生老病死，全無意義；人之異於禽獸，祇在於人掌握用火的能力，因此雅斯培稱史前時代為普羅米修斯的進代；接着，在公元前五千年左右，有些地區的人類發展了農業、文字，及國家，這是古代文化的時代。雅斯培認為若干古代文化，例如埃及文化始終沒有完成第一次突破而發展出樞軸時代

的文明。各個樞軸文明在近世逐漸合流為近代科技文明，雅斯培稱科技文明為第二次普羅米修斯的時代。人類已掌握了更多複雜的謀生手段，但是還沒有找到新的歷史意義。第二次的突破有待人類再一次的努力。[5]

雅斯培曾討論由史前時代轉變到古代文化時代有甚麼徵象？他指出文字的發明是古代文化的共同特徵。幾個古代文化都有文字，至少三個文化幾乎同時進入樞軸時代。究竟有甚麼條件呢？雅斯培以為不能單用演化論來說明，因為幾個古代文化之中，祇有中國、中東及印度三處有樞軸時代的文化，他不認為同源傳布論可以有力地解釋這個歷史現象。因為上述三處的民族不同，文化淵源迴異。他引用韋伯（Alfred Weber）的觀察，以為當時有一群能驅車乘馬的民族由中亞分別進入上述幾個地區，因而造成一番刺激。雅斯培卻不認為這種單一原因的解釋足以說明如此複雜的文化轉變。[6]然而，他歸結了五項大事，認為是若干人類文化進入樞軸時代的徵象。

一、有了權力集中及文官系統的國家組織，使大河流域有灌溉工程。

---

[5] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, esp. pp. 28–50, 126–40.

[6] Karl Jaspers, pp. 11–18.

二、有了文字，知識分子遂成為行政機構中不可或缺的人員。

三、有了自群意識，遂有共同的語言、共同的文化，及共同的生活背景。

四、古代文化的後期有領土廣袤的大帝國。

五、有了車馬，人類征戰與交通的距離擴大。

至於樞軸時代本身的特點，雅斯培列舉了三個重要的發展：

一、人不再衹是為活着而生活，人有意識與反省，這是人類精神上的進展。

二、人以理性的能力發展工藝與技術，擺脱環境的約束與限制，以求生存。

三、社會上有信服的對象，或為統治分子，或為聖賢型的精神指導者，人因此有所景從，不致於沒有自覺而找不到目標。

這三項發展導致歷史的意識。幾個樞軸時代的文化遂有了各自的特色，及此後發展的方向。[7]

究竟甚麼條件激發了第一次的突破？魏爾（Eric Weil）認為人類歷史有多次突破，每一次突破之前先要有一次崩壞。[8]魏爾的

7 Karl Jaspers, pp. 44–46.

8 Eric Weil, "What is a Breakthrough in History?", *Daedalus* (Spring, 1975), pp. 25–27.

觀念頗似「窮則變，變則通」的想法，不過崩壞往往意味着比困境更急劇地惡化，以致原有的秩序全面地垮下來。細察幾個樞軸文化的歷史過程，以中國而言，殷周之際是一個大變局，以子姓諸族為主體的商王國文化雖高，卻不能凝聚他族，終於在周人的挑戰下覆亡。周人以蕞爾小邦君臨中國，建立了一套嶄新的制度，不僅開八百年的周代，而且凝聚華夏諸族鑄成中國文化的主體。這是大崩壞之後的新局面。[9]平王東遷，王綱不振，禮壞樂崩，列國擾攘，春秋戰國時期，長達五百餘年，中國經歷了脱胎換骨的過程，這是另一次崩解之後的新局面。舉凡社會、經濟、政治、觀治、觀念等各方面都經歷了極大的變化。[10]這兩次崩壞之後的新秩序，哪一次可算是「第一次突破」呢？容在下文再討論。但以魏爾的理論來說，與中國的歷史頗可合轍。

以色列人的古猶太教，對耶和華的信仰在摩西立下十誡之後始有神學系統。出埃及是新秩序的建立，以色列人在埃及時說不上有甚麼舊秩序，更談不上舊秩序的崩壞。及至以色列分裂為南北兩個王國，先後為新巴比倫王國及波斯帝國所征服；以色列人分散四處，耶和華的一神觀念遂由部族神轉化為普世的唯一真

9　許倬雲，《西周史》（台北：聯經出版事業公司，1984年），頁64至96。

10　Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition* (Stanford: Stanford University Press, 1965).

主。以色列人在顛沛流離中，為了解決信仰的困境替全人類開創了一個全新的宗教境界，使後世的基督教與回教都有繼長增高的基礎。[11]以色列文化的大轉變發生於宗社覆亡、人民離散之際，自然符合魏爾「窮則變，變則通」的假設。魏爾身為猶太人對此特別有感受，他的理論大致是受以色列文化的歷史啟示而觸發的。

但是若以魏爾的理論觀察希臘文化及印度文化的轉變過程，則崩解卻在若有若無之間。印度河流域的哈拉本文化文物燦然，與兩河流域有相當的關係。文化水平較之中國的商代及尼羅河流域的古埃及文化也不算遜色。這個古文化今天衹能在頹垣殘壁之上，由考古學家重建大致輪廓。哈拉本文化雖有文字，然至今未能通讀。在印度次大陸出現的樞軸文化是雅利安人在恆河流域逐步發展出來的另一種文化。雅利安文化與哈拉本文化之間的承襲關係不甚明顯。直至最近，印度史家認為雅利安人將印度河流域的古代文化摧殘殆盡，無所孑遺。近來雖然此說頗有修正，有人以為印度河流域古代文化的痕迹若隱若現，仍保存在土著文化的底層。雅利安梵文化終究是一個新締造的文化。因此，如以魏爾的理論來說，梵文文化雖是突破，前面的崩壞之局卻未必與後面

11　V. Nikiprowetzky, "Ethical Monotheism," *Daedalus*（Spring, 1975）, p. 69ff., esp. pp. 81–85；關於古代猶太教的歷史，參看*Julius Gultmann, Philosophies of Judaism*, translated by R. J. Z. Silverman（New York: Schochen, 1973）。

的突破有直接的關係。至於佛教文化的出現可算是一大突破；但梵文並未有全面崩壞的情勢；則崩壞導致突破的說法在印度歷史來說，未必站得住腳。[12]

在希臘歷史上，更沒有所謂崩解的時期了。希臘人由小亞細亞的城邦開始承襲了地中海的邁錫尼文化與亞洲大陸的兩河文化，終於發展為光彩奪目的古希臘文化。波斯帝國擴張時，希臘人深受威脅，憂患興邦，促成了伯里克里斯時代的燦然文化。這是突破，前此卻未有破壞。[13]

魏爾的崩解理論適用於中國及以色列的歷史，而不適用於印度與希臘的古代歷史；因此崩解理論的價值不高，我們必須另找其他的條件來說明突破的出現。本文前節列出雅斯培所舉古代文化突破前的五個特徵。其中灌溉農業與國家之間的關係，當是根據魏特福格(Wittfogel)的水利工程理論。[14]此說已普遍為學者所

---

[12] Romila Thapar, "Ethics, Religion, and Social Protest in First Millennium B.C. in North India," *Daedalus* (Spring, 1975), p. 119ff., esp. pp. 120–24；關於印度古代文化的歷史，參看Romila Thapar, *A History of India*, Vol. 1 (Baltimore: Penguin, 1966), pp. 15–49, p. 381ff.; 或Bridget, Allchin and Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization — India and Pakistan before 500 B.C.* (Baltimore: Penguin, 1968), p. 365ff.。

[13] T. B. Bury and Russel Meigger, *A History of Greece,* 4th edition (New York: St. Martin, 1975) ; Emily Vermeuile, *Greece in the Bronze Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1964) ; A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (Edingburgh: Edingburgh University Press, 1971) ; William Tayloor, *The Mycenaeans* (New York: Trarger, 1964) .

[14] Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven: Yale University Press, 1975) .

懷疑。麥克亞當(Robert McAdams)以兩河的水利工程與王權的關係、巴瑟(Karl Butzer)以埃及的歷史、艾伯華(Wolfram Eberhard)以中國的水利發展過程,分別查驗此說,都發現王權與大規模水利系統的發展並無魏特福格所說的相關性,是以此說可以不再具論。[15]青銅武器的出現與國家的形成頗有關係,武器不再是普通平民人人可得,統治者掌握了凌駕平民的優勢。農業生產雖然在新石器時代已經存在,國家和機構的出現,無疑可以將農業生產的成品以稅賦的方式集中為極大的儲積。於是,統治階層得以掌握大量的積蓄資源,來維持軍隊及祝、宗、卜、史與工藝人員。車馬的出現,一方面加強了軍隊的威力,另一方面也改進了運輸蓄積資源的能力。兩者對於國家權力的增長有正面的作用。國家長期的延續自然滋長了我群意識,同時我群意識也反饋而強化了國家的存在。文字是新資訊的交流工具,人與人之間面對面的溝通可以因為有了文字而超越時間的限制。因此文字的功能不僅在為統治機構添文書檔案,而且也為人類經驗的累積及傳播開闢一條新的渠道。在雅斯培所舉五個文化徵象之中,文字的出現當是

---

[15] Robert McAdams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehistoric Mexico* (Chicago: Aldine, 1966), pp. 66–69; Karl Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology* (Chicago: University of Chicago Press, 1976) pp. 106–12; Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers* (Liden: Brill, 1965), pp. 58–60.

最值得注目的一條。樞軸時代的三項發展無不與文字有極大的關係。文字是一種抽象的符號，有了這套符號系統，人方能作理性的思考，也方可彼此交換抽象的經驗。

經驗的累積與交通，超越了時空的限制，人與人之間的共鳴與刺激方可衍生一層層的新意義。雅斯培所說的精神生活，當是人類尋求生活意義的心智活動。雅斯培說，使別人信服的對象不外以力量服人及以智慧服人兩項。前者是英雄，英雄引人注目早已是茹毛飲血時代的現象。人類使用文字以前，有一、二秉賦特高的人以智力令人信服，一、二長老以個人經驗令人信服。有了文字以後，智慧可以由累積前人的經驗而獲得，也可以由抽象思考而發展。智慧成為以文字作為媒介的禮法傳統。掌握文字工具的人，例如說祝、宗、卜、史，遂成為掌握智慧的特殊群體。縱使這群人與後世的知識分子迴然不同，為了行文方便我們不妨仍以「知識分子」一詞稱之。這些知識分子是樞軸文化的締造者。

古代的幾個主要文化——兩河、埃及、中國及印度河流域——都已有文字。然而雅斯培卻不承認兩河、埃及有過樞軸文化。[16]雅斯培的疑難，在於他未能認清兩河古代文化與埃及文化實為波斯文化、希臘文化及以色列文化的源頭。於是雅斯培以

[16] Karl Jaspers, p. 617.

為中國文化是一個延續的單元，印度文化則是另一個延續的單元，而將兩河及埃及的文化當作沒有後嗣的單元。若以歷史的延續性言之，波斯祆教的善惡交爭可能早在巴比倫創世傳說中已有端倪。在巴比倫的創世說Enuma Elish中，諸神與眾惡魔本是原水混沌老母的子孫。諸神在惡戰之後，創造了天地萬物及秩序，而眾魔則被貶入地下深深的黑暗之中。大神馬爾杜克(Marduk)本為眾神之一，因為諸神贈他一分法力，祂終於為諸神贏取了勝利，自己也升格為至高之神。在稍晚的文獻中，諸神都是馬爾杜克的化身，馬爾杜克的地位離獨一無二的大神只差一級。Enuma Elish的傳說中，有光明與黑暗的鬥爭，有善與惡的衝突，有秩序與混沌的對比，最後光明與善得勝，建立秩序，萬物由此化生。[17]事實上，兩河文學中常見兩造對話的寓言，例如牧人與農夫，檉柳與棗木，鋤與斧。由此可見兩河文化已有二元論的觀念。[18]凡此皆是祆教中光明、黑暗兩種對抗觀念的原始形態。[19]誠然，祆

---

17 Alexander Heidel, *The Babylon Genesis*, 2nd edition (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 1–60.

18 關於兩河文學的兩元觀念參看J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Textes Relating to the Old Testament*, 4th edition (Princeton: Princeton University Press, 1975), Vol. 2, pp. 142–48。

19 關於祆教的歷史，參看R. C. Zaehner的*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York: Putnam, 1961)。

教的發展有伊朗—印度系統的淵源，然而兩河文化的影響已由上述諸點可知，也是顯而易見的。馬爾杜克成為主神，以至發展為復活之神，以色列先知以賽亞對巴比倫與波斯宗教的觀察及所承受的影響，對猶太教中耶和華演變為普世上帝有切割不斷的關係。《舊約》與巴比倫文獻間的關係更是糾纏不分。[20]同時，雖然埃及史家對埃及艾克那敦奉信的一神信仰，與對猶太一神的關係仍爭執不下，既然摩西來自埃及，所謂阿瑪納革命（Amarna Revolution）的大事，摩西是可能知道的。[21]因此，以色列文化中猶太教的一神信仰，是在兩河文化與埃及文化的背景下逐步發展的。摩西時代的耶和華崇拜是否真正的一神信仰，與以色列是否分別受古代兩大主要文化的影響無關。

希臘之成為希臘，自然須追溯到小亞細亞出現希臘城邦的時代。大約公元前九世紀，希臘人接受了兩河文化的影響，包括字母、貿易方式，甚至城邦制度——在兩河流域從事商業的城邦

---

20 Morton Smith, "Isiah and the Persians," *Journal of American Oriental Society*, 83（1963）: 415–21; William A. Irwin, "The Hebrews" in H. and H. A. Frankfort（eds.）, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*（Chicago: University of Chicago Press, 1948）, pp. 10, 236–37; Alexander Heidel, pp. 82–140.

21 William Irwin, "Hebrews and the Persians," pp. 224–30; V. Nikiprowetzky, pp. 74–79.

及原始民主。[22]事實上，考古學家在近代解讀泥版上用楔形文字書寫的兩河古代文獻時；才知道希臘學者早已翻譯了巴比倫的創世傳說。在希臘古籍中，至少有一篇公元前五世紀的譯文、一篇公元前三世紀的譯文都記載了Enuma Elish傳說的主要內容。[23]不僅希臘人對於古埃及文化的知識為彰明顯著的事實，而希臘文化之接受兩河古代文化的影響也是顯而可見了。

以色列文化與希臘文化間地中海東岸那條狹窄的通道，產生了不少地方性文明，它們接受了南北大文化的影響，卻又交給希臘與以色列發揚當大。戈登（Cyrus H. Gordon）根據Ugarit的文獻指出在傳說與習俗方面，希臘、希伯來，及古代兩河與埃及文化之間有種種交流傳布的跡象，這一發現正好填補了承先啟後的交匯點。[24]波斯、希臘，與以色列文化都是從兩河文化（蘇美——巴比倫——亞述）及古埃及文化發展出來的，它們互相影響又各有特色。雅斯培指出，這幾個文化在公元前八世紀至公元前二世紀經歷了第一次突破。魏爾曾指出突破是隨崩壞而發生的，但在

---

[22] Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia," in H. and H. A. Frankfort (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 128–29, 149, 194–97. Samusl N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 289.

[23] Alexander Hiedel, *The Babylon Genesis*, pp. 75–81.

[24] Cyrus H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* (New York: Norton, 1965).

希臘文化中卻未見崩壞的情景。若以更長的文化延續關係着眼，這幾個樞軸文化的轉機可能種因於祧繼的祖系，我們須在兩河與埃及古文化中尋找樞軸時代轉權的前因。中國文化的發展由新石器文化而三代（夏、商、周）而春秋戰國一脈相承，較之中東及地中海地區的眾流交錯可算脈絡清楚，可以作為考察演變的良好個案。

雅斯培認為中國文化的樞軸轉機在春秋戰國百家爭鳴的時代。史華慈（Benjamin Schwartz）為雅斯培作更詳細的説明，指出「道」的觀念是先秦諸子的根本主題。[25]「天不生孔子，萬古如長夜」，孔子畢竟是先秦諸子中最早、最重要的思想家；其他儒家及諸子百家或推波助瀾，或辯異責難，基本上都是圍繞着孔子思想來辯論。因此，以孔子思想來代表樞軸時代的中國思想，可謂事所當然。孔子自稱「述而不作」，他的關心的問題，如禮、德、天命在詩書中都有相當的討論。他的貢獻在於他提出「仁」與「道」。孔子以前，中國古代思想最重要的一次變化是殷周革命之際的天命觀念。傅孟真先生首先討論性與命的演變，現在大家已經接受這種看法；天命靡常是思想理性化的產物，商代宗神的

[25] Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* (Spring, 1975), pp. 57–68.

「帝」轉變為普世化的道德尊神；不可思議的怪力亂神轉變為「唯德是親」、「天聽自我民聽」，更將神意與民意之間劃上了等號。這一次大轉變等於猶太教耶和華信仰普世化加上希臘文化的尊重人性，在古代文化中有無與倫比的重要性。[26]

周人以蕞爾小邦取代了大邑商，自己也覺得不可思議，遂發展了天命觀念。這番理性化的過程是對一個大問號的回答。往前追溯，商代的思想形態史闕有間，難以細考。董彥堂先生在商代祀典及卜辭書法中發現祭祀儀式有新、舊兩派的更迭。卜辭中的先王、先公及諸種神祇相當眾多，新派的祭祀對象則削減了不少先公及雜神。由祀譜的排列，董彥堂先生發現新派的祭祀有整齊的系統，五種祭典周而復始。[27]這種新派的改革可看作理性化的工作。商代的卜史在淨化、簡化祀典時，顯然重現禮儀的價值，把對咒術及神話的顧忌置之一邊。商代祭統中新派及舊派交替出現，我們可以推論，多一次更迭，主管祭儀的卜史對神祇及祖先的神祕即多一番疑問。這些疑問促使他們對宇宙本質、人間秩序，以及天人關係，多一番思考。周室東遷前後，封建社會起了

---

[26] 傅斯年：〈性命古訓辯證〉，載《傅孟真先生集》（台北：台彎大學，1953年），卷三，頁91至110；H. G. Cireel, *The Origins of Statecraft in China*（Chicago: University of Chicago Press, 1970）, pp. 81–100；許倬雲，《西周史》，頁87至96。

[27] 董作賓，《殷曆譜》（台北：南港中央研究院重印本，1964年），卷一，頁2至4。

極大的變動。《詩經．十月之交》一類的詩歌對社會秩序提出疑問，甚至懷疑上天對人間是否真正關懷？上天是否確實維持人間的公道。[28]

有了問題才會有思考；有了思考才會有突破。樞軸時代王綱解紐、列國紛爭的大變局促使孔子思考，從而在思想上有所突破。遠而言之，商代卜史對祀典的疑問及周初天命的觀念，都是思想突破的先河。

然則，哪些人會提出疑問？商代貞人、卜人是當時的「知識分子」，他們掌握有關祭儀及占卜的知識，也負責記錄的任務。由於祝、宗、卜、史有識字與寫字的能力，遂成為承先啟後持守、解釋，及創造「傳統」的知識分子。改朝換代，這批知識分子仍舊是知識分子。最近發現的史墻盤銘，記載史墻的祖先歸順周代的經過。在周王及列國的朝廷上，「殷士膚敏，灌將於京」，繼續他們祖先的工作。[29]《國語．楚語》，觀射父追述祝、宗、卜、史的世系遠溯至夏代。在神人分離的時代，他們是神人之間的媒介，也仍是傳統的持守人。[30]當知識分子執行祖業時，他們一心

---

[28] 許倬雲，《周東遷始末》，載《中央研究院成立五十周年紀念論文集》（台北：南港中央研究院，1978年），頁493至514。

[29] 許倬雲，《西周史》，頁99至102。

[30] 《國語》，《四部備要》本，卷一八，頁1至2。

一意維持傳統的神聖性。但是商代新、舊兩派交替時，一定會有部分知識分子失勢，甚至失業；在殷周之際也可能有一部分貞人、卜人失去祖業。周代的貴族大多是受六藝教育的新知識分子，在春秋戰國翻天覆地的劇變中，不少貴族子孫失去貴族的地位。孔子世家即是由宋國卿大夫淪落為流亡魯國的士。古代失業的知識分子仍保有知識分子的條件，知道禮儀和傳統。當傳統失去神聖性，傳統的持守人不能不追問傳統的意義何在？尋找傳統的新解釋，甚至提出新的宇宙觀、社會觀及人生觀。這些人對過去視為當然的道理提出疑問，作進一步的思考。史華慈對英文「超越」(transcendence) 一詞解釋為「退後一步，往遠處瞭望」(a kind of standing back and looking beyond)，這批判與反省，往往開拓了新視野。[31]

由中國古代史的個案，我們可以歸納樞軸時代突破的幾個先決條件。首先，要有相當程度的國家組織(例如三代的國家)蓄積與集中資源，以維持社會分工後的專業群。其次必須要有文字，有累積的經驗及知識，以超越人際溝通的時空限制，也可以累積文化的傳統。專業知識分子(例如祝、守、卜、史)持守傳統，發展出傳統的神聖性。然而，單有專業知識分子而沒有迫使他們作

---

[31] Benjamin Schwartz, "The Age of Transcendence," *Daedolus* (Spring, 1975), p. 3.

反省的機緣，突破與超越仍不能發生。因此，當族與族之間或文化與文化之間競爭和對比（例如夷夏之爭、新舊之爭）時，興亡起伏的劇變（如商周之際的劇變，或周東遷以後的長期變遷），導致知識分子失去權貴的地位，失去專業，轉化為游離的知識分子。他們對神聖傳統產生疑問，由疑問而反省，而瞿然提出新的見解（如孔子及先秦諸子），終於突破與超越了習俗與神祕，把古代文化提昇到樞軸時代的新境界。

以此為模式，其他幾個古代文化的突破也就不難解釋了。印度恆河流域的雅利安人的梵文文化取代了印度河流域的古代文化，接着開啟了佛教及耆那教的樞軸時代文化。這是一個繼續存在的文化體系，不難與中國古代史上所見的情形互相比較驗證。可惜印度文化的歷史資料極少，年代學不清楚，因此中印的古代歷史不能相比。然而就其可知的部分來說，在梵文文化的《吠陀經》中（例如《梨俱吠陀》*Rigveda*），種姓的分野已經形成。其中婆羅門掌握梵文的知識，而梵文本身是神聖的。由於婆羅門與刹帝利戰士（Kshatriya）分別屬於兩個種姓，所以印度的知識分子早就有獨立於政治與社會之外的特性。在中國古代，同樣的分化卻須在朝代覆滅或邦國滅亡時，方克見之。《吠陀經》的內容主要是神祕咒術，因此儀式極為重要，甚至細節也不許有錯失。婆羅門遂成為專業的祭祀人員。大約公元前七百到五百年，出現了一些對

繁瑣作風不滿意的知識分子。這些禁欲苦行的林中人注意到吠陀儀式的空洞，轉而討論人與自然的關係及轉世的意義。若干聖者的教訓集合而為《奧義書》(*Upanisads*)。這時印度文化發達，繁榮的城市星羅棋布，社會可以容納以思考為專業的知識分子。值得注意的是，這些聖者不少並非由保守的婆羅門種出身，其中頗有其他種姓的成員。[32]這批聖者一方面由掌政的剎帝利分化，另一方面由保守的婆羅門種分化出來。他們超然的專業地位使他們能反省神聖傳統的內容，也提出新的問題。在這時期前後，印度列國紛爭，情勢與中國的春秋戰國相似。亡國的公子王孫淪為平民。那些別立宗派的聖者中，有一位亡國的王孫瑪哈維拉(Mahavira，公元前540至468年)創立了耆那教；另一位原是小國的王子佛陀(約公元前563至483年)，創立了佛教。在他們手上，《奧義書》提出的問題終於發展為超越的宗教。

猶太教、祆教及希臘文化均承祧了兩河、埃及古代的成果。因此，上述三個有過第一次突破的樞軸時代文化的先河也需在兩河與埃及文化中尋覓。由另一個角度看，雅斯培認為亞述文化與埃及文化沒有經歷過樞軸期的突破可解釋為時機未到，而需在繼

[32] Jan Gonda, *Changes and Continuity in Indian Religion* (Hayal: Moutau, 1965), p. 273ff., p. 377ff.; William T. de Bary (ed.), *Sources of the Indian Tradition* (New York: Columbia University Press, 1965) , Vol. 2, pp. 1–18.

嗣文化中才經歷樞軸性的轉變。不過三個繼嗣文化的構成因子不同、環境不同，在超越與突破發生時也就各具特色，從而決定了個別發展的方向。

兩河流域的歷史相當複雜。新石器時代的後期，從事農業的村落開始在幼發拉底河及底格里斯河的河谷平原出現。蘇美文化發展了人類最早的文字，經過亞加底亞(Akkadian)文化、巴比倫文化、亞述文化、加爾底的新巴比倫文化一系列的演變，兩河河谷星羅棋布的城邦演化為國家，再進而發展為大帝國。這三千多年內，兩河流域的政治中心先在下游諸城轉移；在亞述帝國時，則移向上游，而巴比倫城仍是文化中心。兩河河谷是四戰之地，進入河谷平原的外族為數眾多，包括由西方沙漠進來的閃族，及由北方高原、東方山地過來的卡賽人、伊蘭人等族群。西北徼外，地中海西端有不少小國介於兩河與尼羅河谷之間，有時服屬兩河，有時獨立自主。在文化上，這些小國，例如米旦尼(Mittanni)、西台(Hittites)都受兩河文化的影響，文字也借楔形文字字母拼音。因此，兩河流域不僅有發展的國家組織，文化上還有多元的刺激與激蕩。朝代興亡，民族盛衰，更是頻繁。

兩河知識分子原是各城神廟的祭司與僧侶。兩河自城邦時代即有興旺的商業。為了貿易的需要，不少知識分子以記帳、寫信為專業。換句話說，一部分知識分子已分化為世俗的成員，不再

受宗教的約束。另一方面，帝國首都以外各城邦的神廟持有大量財富，有地方性的專業，但未必分享王權的政治地位。各城邦的神祇雖然在多神信仰的系統下被納入家族及神祇會議的組織，到底仍保留各地方神的獨立性；因此即使神廟的祭司，也不是具神聖性格的知識分子。[33]這種多元性的知識分子並非人人都佔當令位置，所以不必持守一定的傳統，可以有較大的自由從事對現存秩序的反省。朝代興衰，亂多治少，使知識分子搔首問蒼天，追問現世的各項價值。

因此，兩河文化的創世傳説Enuma Elish以神話的形式解釋世界由混沌產生秩序的過程，把眾神與諸魔都歸於混沌原水。秩序由權威產生，以維持宇宙的存在及宇宙間諸種力量的運作。[34]馬爾杜克從眾神中取得法力，不僅成為眾神之王，而且具有個別神的諸多功能。例如月神西恩（Sin）是馬爾杜克在夜間管光，風雨之神阿多德（Adad）是馬爾杜克的雨水，農業之神尼內塔（Nineta）

33 關於兩河古代知識分子的工作及專業，參看Edward Chiera, *They Wrote on Clay*（Chicago: University of Chicago Press, 1938）, pp. 67–89, pp. 165–75; A. Leo Openheim, "The Position of the Intellectuals in Mesopotamian Society," *Daedolus*（Spring, 1975）, pp. 37–44。關於宗教的多神及易變性，參看A. Leo Openheim, *Ancient Mesopotamia,* 3rd edition (Chicago: University of Chicago Press, 1968）, pp. 182–83, pp. 194–95。

34 Thorkild Jacobsen, "Mesopotamia," in H. and H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 175–83.

是馬爾杜克的鋤頭。雖然這些眾神並未在兩河的宗教與神話中消失，馬爾杜克的名字卻代表了神性神力的觀念。[35]這一現象是對神性神力的歸納。雖然兩河的宗教從未發展為一神信仰；然而，神性的抽象化卻是宗教發展為理性化的一大步。

鳩格米西(Gilgamesh)是半人半神的英雄，他與天降的伙伴恩奇度(Enkidu)憑仗勇力殺魔取寶，完成了凡人不能勝任的任務。可是恩奇度病死了，鳩格米西不能拉他回來；於是鳩格米西追尋不朽。他尋遍天涯海角，找到天降洪水劫餘的不死老人，卻只聽到洚水大刦的故事；取得青春樹的樹枝，又在中途失去。最後，他接受了人必死的命運，讓功業留在人間，讓記憶代替肉體的不朽。[36]

鳩格米西詩歌是人類最古老的長詩。在兩河文獻中有過無數泥版抄本和不同方言的版本，可說是兩河文學的最重要作品。可惜因為太多次傳抄，我們祇知最早的母型約在公元前二千年出現，到了波斯帝國時仍傳流不衰。[37]長詩中包含了整篇洚水的故事，與《舊約》中諾亞方舟的故事有明白的傳承關係。鳩格米西詩歌充分表現了人類對死亡無可奈何的的恐懼。結局時，鳩格米西

---

35 Thorkild Jacobsen, *The Treasure of Darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 234–36.

36 Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epics and Old Testament Parallel* (Chicago: University of Chicago Press, Phoenix edition, 1963).

37 同上註，頁14至15。

倦游歸來，他明白到死亡是不可逃避的，不如在有生之年樂享餘下的歲月，也滿足於在人間所留下不朽的功業。在這首古老詩歌裏，人類第一次面對命運與意願相違，反省生死的大問題。詩中沒有獎善罰惡及天堂地獄的觀念，人死不能復生，只有淪入黑暗的黃泉。因此，兩河文化對生死問題的反省還沒有發展到猶太教與祆教的水平。由於這個故事長久在兩河傳流，主題似乎與任何特定的史事無關，大概是知識分子對永恆問題的反省。

早在蘇美時代，兩河文獻中就有向神訴苦的文字；在亞加底亞時代也有 *Ludlul Bel Nemeqi*（《頌主篇》）及 *Babylonian Theodicy*（《巴比倫神義篇》），內容不外訴説世界種種不平及人生的諸般不幸，語氣與《舊約》中的《約伯書》*Book of Job* 甚為類似。[38] 不過，在兩河文獻中，受苦的個人只是籲求神力的援手，甚至自承罪孽，自怨自艾。反之，《約伯書》中，人最後承認人太渺小，不能預測或改變神的意志。兩河文化雖有個人特別侍奉的神；以色列的猶太教卻將個人的神擴大為宗神及普世的神。[39] 雖然兩河的文獻提出了為何人類有疾病苦難的困擾，也提出了善不得報、惡不得罰的疑問，終究只是對問題的反省，還沒有給予超越的意義。

---

[38] James B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (Princeton: Princeton University Press, 1975), Vol. 3, pp. 136–41, 148–67.

[39] Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, pp. 161–64.

綜合兩河文化顯示的現象，知識分子對生死苦樂及神人的關係已經作了一番深入的思考。兩河知識分子並不局限於朝廷與神廟工作，他們從事多種多樣的工作；因此他們舉首問蒼天，關懷的主體是一般性與生活性的生死苦樂，而不一定是王權性質及國家興亡問題。正因為他們關注的問題不在廟堂，他們思考的文獻也就不一定與歷史上的大事件（例如改朝換代、民族盛衰之類）發生時間上的同步現象了。

再以古埃及文化的演變為例，我們發現迥然不同的現象。埃及舊王國文化充滿樂觀自足的氣氛。埃及人在尼羅河流域閉關自守，東西兩邊都有沙漠作屏障，上游是湍急的河谷，河口外面是廣大的地中海。由兩河世界到尼羅河谷，祇有沿着巴勒斯坦一條狹路，跨過紅海的地頸，始能進入河口沖積平原。尼羅河一年一度泛濫，可耕地雖祇有狹窄的河谷平原，卻肥沃可靠，足夠養活並不眾多的人口。於是埃及人以為古往今來的世界永遠可以維持這樣的秩序。死亡若不是現實世界的延伸，也祇是現世生命的凍結。埃及的神祇多不勝數，法老是神也是人，祇要有法老擔任神人之間的關係，宇宙的秩序就可安定不變。[40]

---

[40] John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Phoenix edition (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 69–103; Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York: Haper and Row, 1961), pp. 30–46.

埃及的安定不能永遠不變。公元前2025至2000年，舊王國分裂，幾個地方勢力各自稱王，互不相下，人們對現實的變亂惶惑不解，於是出現了許多悲觀厭世的作品，甚至有一篇關於一個人與他的靈魂討論自殺後果的寓言。最後靈魂同意人世無甚意義，不如早赴陰間。[41]在這動亂的時代，埃及人曾認真思考生命的意義及社會秩序的問題。本文曾提及魏爾的崩解理論是一窮極的困境不能不求變的想法。埃及的困境倒是窮極而變，最後找到新的觀念。在舊王國時代，埃及文獻中並無明顯的道德及是非觀念。在動亂的第一次中間期，道德的觀念出現了；引申為真理、公平與正義，也引申為是非之是與對錯之對。世上的貧富榮枯都不如Ma'at重要。[42]不過Ma'at始終保持與混沌相對的神聖秩序。[43]是以，埃及的Ma'at到底不是理性突破的產物。魏爾所謂崩解之後的突破在埃及尚未出現。當中王國再度統一埃及，埃及的自信又恢復了。Ma'at也祇是神聖秩序，不再與平常人的生活相關。[44]

埃及文化史上另一次嚴重的反省是艾克那敦(Akh-en-Aton，公元前1369至1531年)時的一神信仰運動。埃及的多神信仰在王

41 John A. Wilson, *The Culture of Anciet Egypt*, pp. 106–16.

42 John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 118–23.

43 Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, pp. 53–55.

44 John. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 143–44.

國統一後，不能不組成一個神祇系統；其中主神阿蒙瑞（Amon-Re）不僅已是兩個大神的合體，而且與法老是天上與人間相對應的主體，祂縱然不是獨一的尊神，卻是眾神之神。[45]在艾克那敦手上，太陽神阿騰（Aton）成為崇拜對象，以日輪為形象，此外所有的神祇都不再在崇拜之列。艾克那敦不惜得罪各處神廟的祭司，甚至遷都到沙漠裏的阿瑪納（Amarna）。在埃及史上，艾克那敦的宗教革命僅是一幕短暫的插曲。在他生前，各處神職人員已聯合了其他反抗的力量，擠垮了新宗教的統治。艾克那敦死後，信仰便連根拔掉，歷史甚至不記載這一段史實。

阿瑪納宗教革命的意義是人類第一次提出了一神信仰，艾克那敦宣稱其他的神都是假的，祇有阿騰是唯一的真神。[46]不過，阿騰信仰也許祇是眾神合一觀念的更進一步，正如阿蒙瑞是眾神的綜合體（syncretism）一樣。即使艾克那敦強調祇有阿騰是唯一的真神，阿騰卻並未演化為普世的神，而祇是埃及的神。[47]由此阿瑪納宗教革命的意義仍然祇是埃及人反省的經驗。阿騰信仰的信徒到底未能理性地超越多神的神話與詩歌的經驗，也未能超越民族而發展民胞物與的境界。

---

[45] Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, pp. 22–27.

[46] John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 208–24.

[47] 同上，頁 224 至 225。

埃及知識分子幾乎全是神廟及政府人員。兒童學習的目的祇在可以擔任文書工作，不必如農夫般操勞，可以借文字而不朽。[48] 埃及的古代文獻多為宗教性或官方性的作品。兩河文獻中常見的平民與商業文件在埃及古文化遺物中極為罕見。這一現象不僅可以由遺址性質來解釋（埃及出土的遺址不是墳墓即是宮殿或神廟）；也可以由文字使用的性質來解釋（埃及古文字是宗教與政府的工具，不是一般人的工具）。由此我們也不難理解兩河知識分子在反省與超越過去的經驗時，所關懷的主題是生活的，例如生與死的問題。反之，埃及的反省與超越則是政治與宗教的，例如 Ma'at[49] 的觀念及阿瑪納宗教革命。

兩河文化與埃及文化是兩支泉源。接下去的祆教、猶太教及希臘文化又各自在兩大泉源的基礎上發展樞軸時代的文化。簡單的說，祆教繼承了兩河流域的二元論，可是超越了神話的神魔同源而發展為善惡的鬥爭。猶太教的一神信仰超越了宗神、族神及多神的綜合而成為普世的道德的神。猶太教的先知不是政治權力的一部分，因此耶和華與信徒的關係也是直接的。兩河文化中的諸神，原是自然現象的象徵與代表的符號。Enuma Elish 的傳說是

---

48 John. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 261–63.

49 埃及古書中用詞，相當於中國的「德」與「性」。

混沌產生秩序的反省。希臘文化拋棄神祇的代號，由宇宙間的力量與秩序發展為希拉克里特（Heraclitus）的道（Logos）及畢達哥拉斯的數。[50]

中國在孔子以前反省的主題是天命靡常，印度在佛教以前反省的主題是人生無常。這兩個主題在兩河文化與埃及文化中都出現了。

由基督教世界的眼光看歷史，布朗塔（Alfred Braunthal）以為人類永恆的追尋最初是求超越現實世界的救恩與解脫（salvation）。啟蒙時代人本思想抬頭，人類才轉而追尋在現實世界建立完美的社會。[51]這一番意見就西方歷史的演變而言，誠為不虛。我們不妨以尋求解脫與尋求完美社會當作人類自古憧憬的兩個目標，祇是各文化在這兩個目標之間各有偏重。中國文化代表追求完美社會的一端，而印度文化則着重尋求解脫的一端。在兩者之間，埃及文化接近中國模式，兩河文化接近印度模式，而夾雜了對另一項目標的關懷。

古代知識分子面對反省時，掌握了當時認為神聖的知識。他們將這些知識重新界定，賦予新的內容。他們在中國是祝宗卜

---

[50] H. A. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, pp. 380–83.

[51] Alfred Braunthal, *Salvation and the Perfect Society* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1979).

史，在印度是婆羅門，在兩河與埃及是祭司。在祝、宗、卜、史轉化為士，婆羅門轉化為林中苦行的聖者，祭司轉化為流動的文士時，這些擺脱了傳統約束的知識分子開始反省自己的傳統。他們反省的經驗猶如高懸天際的大問號，不斷刺激後世知識分子參加追索答案的行列。在稍後的時代，有些知識分子，例如沒落的貴族、亡國的王孫、失去故國的先知，及新興城邦的公民，游離於現實權力之外，終於個別提出更超越、更普世的觀念。這就是雅斯培所論的第一次突破。因此，突破並非一定要在崩解之後，崩解的過程會導致若干知識分子游離為獨立而超然的思考者。不過，崩解的過程並不是可以造成游離分子的唯一過程。經濟發展可以累積更多的資源，使社會有能力維持專業的知識分子；社會與政治制度的改變也會使有些階層轉化為新型的知識分子（如士與剎帝利的轉化，如希臘公民的出現）。總之，人類思想的第一突破是反省經驗累積的後果，也與專業而獨立的知識分子的出現有密切的關係。

——原載《歷史語言研究所集刊》，第五十五本，
第一分冊，1984年，頁123至150，此處文字略有修改。

附錄二　中國文化演變周期概論

中國古代知識分子的前身是一批溝通神人的靈媒人，他們是祝、宗、卜、史。商代的卜辭是貞人、卜人的工作紀錄。他們代表人間向神祇詢問休咎，也代表神祇指導人間事務。不過，他們往往衹注意儀式是否符合傳統及神祇的喜怒，而不關心人和事是否合理，是對是錯。這是一個「前道德」的時代，價值取決於對部落、宗族是否有利，神也由人對神的誠意來決定是否施恩惠於人間。從「前道德」的時代轉變為以道德的判斷作標準的時代，必須經歷一個超越的突破。世界上的主要文明都曾經歷過這樣一個重要的突破，使人類的生活具有值得活下去的意義，而不是僅為了活着而活着。

初次的突破最重要，也最為艱難；自此以後，鴻濛已開，人類智慧有了邏輯延伸的基本假設，此後即是踵事增華，一步一步調節與開展使文明的內涵日益豐富。因此，即使這一初步的超越突破衹是一個起點，千里之行始於跬步，卻也定下了此後發展的

大方向。若要說歷史上的文化運動，這最初的超越突破應當是以後所有文化運動的嚆矢。

在中國古代，這一超越的突破應當經歷兩個階段：一是殷周之際發展的天命觀與變易觀，一是春秋戰國時代由孔子帶動諸子百家為中國文明開啟智慧，界定價值的內容和標準。兩大階段中，第一階段有前面的序幕。在殷商未亡的時代，卜辭的書寫已呈現兩大不同作風，反映是有兩派貞卜人物輪流主持。與此相應的，商人祭祀神祇的名單也有兩套：一套祇有商人的先公、先王及先妣；另一套則祭祀對象頗為廣泛，包羅各種自然神、功能神，以及著名的大巫。在祭典方面，一派是謹嚴的排列，各位先公、先王的祭典、祭日井然有序；另一派則相當注重卜問擇日的結果。這兩大貞卜的派別反映了兩種不同的心態。擇日祭祀一派祭祀對象龐雜，反映商人山容海納的開擴襟懷；願意將各種神祇(甚至別的宗族部落的神祇)收容於商人的萬神堂，反映出敬畏神明的誠摯。謹嚴整飭一派則反映特出自己宗神的心態，同時由於數學式整齊的祭典排列形式，反映出視儀式為儀式，以理性的排列組合代替信仰的執着。這兩大派別的心態分開來說是相斥的作風；合而言之，則寬大的心胸與理性的自律都是跳出傳統約束的契機。

周人的天命觀揭櫫「天命靡常，惟德是依」的主張。「天」對

於宗神及部落而言，不再是有名姓、有形相的人格神，而是抽象的觀念；「命」則尤為抽象了。這一抽象觀念代表整個超越人間的意志，而其惟德是依的道德要求更超越意志而具有制裁的含義。是以天超越部落與國家的界限成為普世最高的權威，不因種姓族類而有特殊恩惠，其恩寵也不常駐於某一族群。天命觀念如何形成？至今頗難追考。周公與召公對天命的意義有相當不同的意見。《尚書．君奭》與《召誥》兩篇反映召公以為天命由周王承受，而周公則以為由周人承受的看法。這一差別看來甚微，但推衍至極，召公之論不過是某一英雄承受天命的榮寵，用韋伯社會學名詞來說，不過是個人的神惠；周公的意見則是上天對於商、周兩個族群的抉擇，周人即使是一時的選民仍須時時戒飭，不使天命有改。這是上天按照人的行為所作的裁判，而裁判者仍時時以其尺度複核承受天命者是否配得這一任務。對於天命的敬畏，事實上是對其行為規範的認可。由召、周二公的辯論，可見天命觀念在周初尚未完全定形。當然，這一辯論可能牽涉周初權力的鬥爭，周公是否攝天子之位，周公東征在當世的意義等等問題。凡此公案都難以由現有史料推出任何確定的說法。此處不能，也不必強作解人。

《周易》代表的變易觀究竟何時形成，也難以考定。不過，《周易》卦、爻辭所述的故事，除了有不少遠古的傳說外，也有殷

周之際(如帝乙歸妹，觀光上國之類)的歷史故事。可見《周易》的原始內容極可能在周初完成。這套系統由傳說與史事抽繹為一系列的「情況」；着重說明任何情況不能固定常在，一種情況必定會轉變為另一種情況。《周易》所揭示的是情況與情況之間流動的過程，而不是某一特定的情況。衹有變易才是不易的觀念與天命靡常的觀念互相契合，頗符合殷周之際巨大的變局下出現的心態。

殷周之際，強大的「大邑商」毀滅了，勝利者是長期處於殷人優勢文化邊緣的「小邦周」。殷土膚敏，那些能幹而又有見解的「殷士」早就離棄故國，流離四方；也有事奉新朝，為周人的新秩序而工作。周人建立的封建網絡處處有殷人輔佐；殷人的後裔長久保持自己的文化。這一殷周之際的大變化是大崩解之後才有的大突破。中國古代知識分子在這一巨大轉變的過程中，有亡國之痛，卻也開啟了普世道德秩序的天下觀念，與變易不居的時間流動觀念。這些觀念對中國文化產生的影響莊嚴而深遠。

這一大超越突破的第二階段由孔子開其端。諸子百家在中國文化史上的重要地位盡人皆知，毋庸細述。此處特別需要說明的是，孔子述而不作，其傳習的經典都是孔子及其以前的知識分子所熟知，不外乎禮儀、歷史、詩歌之屬。孔子的貢獻在於將這些傳統知識賦予新義。孔子身為統治階層的邊緣人物，他所表揚提

倡的行為標準及規範不外乎貴族階層的行為準則；例如對人主忠、主敬、篤信、守禮。但是經他解釋以後，這些項目成為置諸四海而皆準的行為規範。「仁」的觀念原意不外是美好的風範和昂揚的氣度，是貴族人品的模範。然而「仁」在孔子與弟子不斷的討論中，取得新的內容，成為人性的最根本部分。孔子的述而不作是舊瓶裝新酒，「天命」所在，那屬於王者的德性轉化為「人」的永恆屬性，成為每個人都應該擁有的屬性，每個人都應當持守，在迷失後當尋獲的屬性。

孔子的「仁」着重個人內在的修為。墨家由儒家脱穎而出，標出「義」作為人群相待的原則。孟子闢楊、墨，卻從墨家取來義的觀念，歸為「仁」的原則，使仁義互為表裏，庶幾個人與群體都在同一套人類德性的原則下，舉動有所遵循。荀子的「禮」也是轉化的後果，將禮義轉化為行為的規範，禮與義俱為仁的表現。法家由禮再轉為法，由禮的教化轉為以國家權力監視的制衡與約束。這一連串的演變不外將天命惟德是依的道德要求，一步一步推衍為具體的內容及保證其實踐的方法與制度。

孔子以下的文化建設運動歷時三百年，終於由個人內在的修為推衍為人際交往的原則，再推衍為群體及社會的規範。這一過程進行的時代，正是周室政治崩解，社會變動極為劇烈的時代，又是一次在大崩解之時進行的大突破。

以上兩次重大的突破是中國文化的創始紀，中國文化體系的主題及由主題推論而來的演繹方式都為後世的發展釐定了範圍。儒家的思想模式成為中國文化的主流，其他諸家不外是與儒家對話而發展出來的另體；同時，這些另體的觀念又不斷為儒家吸收與消融，豐富了儒家的內涵。秦漢之世，每多綜合各家嘗試，可算是另一波的文化運動。《呂氏春秋》及《淮南子》均代表這種綜合各家學說的努力。董仲舒完成了以儒家為主幹，兼及道、法、陰陽五行的大體系。這種種努力可說是在普世帝國政治統一的局面下，思想體系相應綜合統一的反映。政治體系與思想體系之間的整合是儒家在政治權威扶掖下，獨尊儒術，使政治與思想成為宇宙體系中的一部分。一方面，思想體系內部必須定於一尊。漢代曾有過一段造神運動，嘗試將孔子推尊為神祇，讖諱之學即是這一運動的產物。另一方面，思想體系自身不能確定方向時，必須依賴政治權威來確定內在的秩序，白虎觀論議一類的活動即由皇權欽定了思想的正統。思想體系在外延的演化終止之後，內捲而呈現為繁瑣的訓詁考訂。「粵若稽古」、「春王正月」使學者皓首窮經，下筆數萬言，以求闡釋，於儒家思想的內涵及外延兩方面均無所增益。

秦漢之世，政治處於統一的局面，普世秩序十分穩定。在這遠離崩解的情勢下，人民生活乂安，但是，在思想層面上，卻是

水波不興。思想遠離了突破，沒有創新，便不免淪於僵化，這是文化運動的另一階段。

以上從兩周至秦漢，顯示出文化辯證發展的過程。文化崩解時有突破，穩定時則趨於僵化。這是一個起伏的長周期，在中國歷史上，可能是第一個周期，最重要的一個周期。因為在這一周期內，中國文化的基調及主題都逐漸呈現。

下一次的長周期可能肇端於東漢而結束於唐代。東漢時，文化主流的僵化伴隨着新主題在主流以外出現。一方面，儒家學者致力將典籍經典化，經義逐漸被確定，難有游移，也難有退一步引申的空間。儒生中的上層人物轉化為士大夫，出現了世代顯赫的大家族，實質上是不加爵銜的新貴族。這些大家族雖然與社會大眾脱節，但是在地方，甚至在全國，都佔有社會領導地位。在這個長期穩定的普世秩序下，儒家雖佔優勢，卻也漸趨僵化。在思想的領域上，王弼、何晏之屬不能在儒家經典中找到足夠的意義，於是兼治《老》、《莊》，實則援「道」入「儒」，為儒家的經典提出新的闡釋，這一股潮流終於形成魏晉的玄學。佛教早在東漢之初傳入中國，到東漢末才嶄露頭角，在魏晉始為知識分子所注意，而在南北朝才成為堂堂顯學。正因為東漢季世，儒家流下的空白越來越大，必須有新的形而上學來填補這一思想上的缺口。

另一方面，士大夫貴族的思想逐漸脫離民間，民間必須另找泉源來灌溉精神的園地。兩漢巫覡之風甚盛，可見當時尚未脫離薩滿巫術的原始性。兩漢之際，城陽景王的崇拜內容雖不可考，但從一些僅有的史料看來，這種對地方保護神的崇拜已發展為一個類似宗教的教派。在東漢晚期出現的《太平經》，其教義由儒、道兩家思想汲取而來，已不再是原始的信仰。近來出土的漢代畫像頗有呼吸吐納的資料，也是後世道教的要素。凡此種種潛伏在民間的思想成分，再加上佛教的刺激，終於融合為道教；這可說是中國本土自發的宗教運動。我們至今仍不能確切知道有多少儒生參加創始這新宗教。但是從黃巾素樸的口號及其與地方大族的對立衝突判斷，黃巾與文化主流的儒家及佔社會優勢地位的儒生、士大夫之間，並無可以明白認知的聯繫。漢末，轟轟烈烈的黨錮之禍祇是知識分子大規模的抗議運動，欠缺民間的支持。知識分子大規模的抗議運動與民間形成的龐大社會力量分道揚鑣。黃巾的活動在四方大起後始見於史籍。倘若漢末社會上、下兩股力量能夠彼此聯繫，就會產生衝決普世秩序的驚人動力。但是，在當時的社會結構來看，這種懸想的發展似乎不可能出現。

魏晉南北朝，政治上沒有出現普世大帝國的局面；思想上也沒有獨尊的主流。古代中國的世界秩序又一次出現大崩解。如果按照兩周文化大崩解的先例來看，魏晉南北朝應該有極大的突破

出現。這時代中國由儒家獨尊演變為儒、道、佛三家鼎立的局面。中國思想體系增添了不少本體論及知識論的新題目。人與人，人與社會，人與自然的關係都經歷了重新的組合。然而，古代中國秩序中的若干要素：儒家的入世理念，皇權與天命的關係，親緣組織的理念，精耕農業的經濟體系……都繼續存在，這些要素的綜合作用在中古中國又一次發展為普世秩序。因此，中古大崩解並沒有帶來翻天覆地的大突破。相對而言，中古中國經歷了一次相當徹底的大修正，此時並沒有真正的多元秩序，而是三家思想融合為一個新的普世秩序。三家的競爭終於演變為三家的互補。

中古中國的發展反映出古代中國秩序的堅實與彈性。惟其堅實，始能穩定；惟其彈性，始可自我調整。在上述古代中國秩序的諸項要素中，儒家思想體系及精耕農業經濟體系的強韌性，大約是中國秩序重整的要素。儒家理念是由文官制度與天命皇權觀念結合的政治力量，及親緣組織為基礎的社會力量提供存在的解釋，其功能不是釋、道兩家可以比擬。精耕農業哺育了龐大的人口；但是，必須有全國性的市場網絡來支持產業結構。儒家在國家權力及意識形態層面上的主導性當凌駕於經濟體系的運作功能之上。後者維繫中國各地區資源的交流，前者則維繫各地區人民對文化體系的認同。

南北朝分裂之後，中國又出現了一個普世帝國。隋唐疆域之廣，比之秦漢有過之而無不及。儒家學者在普世帝國的統一意念上面重整儒學的正統，他們將儒家經典的注疏標準化，重新建立權威的解釋。唐代對儒家典籍經典化的工作，終究祇是一番整理，並未能為儒家開拓更廣闊的思想空間。同時，道教及佛教經歷南北朝以來的宗派活動，內部多有分歧，衍生為不少教派；釋、道二家的判教工作也不斷進行，目的在確立內部的權威。儒、釋、道三家由動態的開展漸漸凝聚安定。穩定的秩序正在逐步形成，其反映的心態與帝國大一統的政治秩序也是相應的。

在第二次的安定中，中國文化的主流儒家居然沒有重蹈漢代的僵化，說明歷史永遠不會重複已走過的老路。中古中國有三個信仰體系可供抉擇。儒、道、釋三家彼此的激盪與刺激是秦漢以來未有的局面。大唐帝國晚期，儒家與佛教都開始了自我調整；對中古文字的反動，有「回歸古文」的文字革命；與此同時進行的是重新認識儒家原典的努力。韓愈、李翺等人其實不是保守的復古，而是努力開拓新境界。唐代晚期開始的工作在宋代結果；儒家的意念收納了道家的成分遂演變為邵雍以至朱熹理學的長期開展。與儒家平行發展的，有佛教的華化宗派，尤以禪宗的出現最惹人注目，這是極為劇烈的思想革命。相對而言，唐代的道教受政治權威的庇護最多，儀式多於教義。南北朝時，道教在教義上

的發展比唐代更為豐碩。三家在隋唐普世秩序下的表現也可作比較。道教受政治庇護最多，表現的活力最少；佛教最為異端，表現的活力最為可觀；儒家雖為文化主力，受佛、道的挑戰孕育了一些新成分。由此看來，任何思想體系一旦與政治權威掛鉤，表面上雖然佔一時的優勢，生機終不免被打了折扣。政治的保護越甚，所打的折扣則越大，自古皆然，少有例外。

自唐至宋、明，中國雖有外族入主的局面；文化體系雖有起伏，然而社會及以儒家為主流的思想體系並未有嚴重的崩解。正因為未有嚴重的崩解，遂未有重大的突破。宋代理學及明代心性之學祇能算是儒家體系內的重要調整，不是極大的突破。宋明儒家的發展無論是理學，抑是心性之學毋寧是儒家思想體系原有命題的深化。程、朱、陸、王討論的觀念在先秦原始儒家的典籍中已有論述。不錯，宋明儒家在論證的方式及過程上都比先秦儒家細密深刻，能將若干重要的觀念，如性與理、心與道發揮而為整齊周詳的系統；然而這種工作不是外衍的演化，而是深入的內凝功夫。

換一個角度來看，一個大文化體系能有如此自我調節的機緣，能夠因為自我調整而避免全盤崩解，甚至還不時增加思想的深度和空間（不是開拓新空間），至少反映出這一文化體系潛在的堅韌力，也反映出這思想體系中若干主要的命題有相當持久的重要意義。宋明時代，中國文化體系未嘗沒有與域外主要文化體系

接觸。唐宋以後，回教世界與中國世界頗有來往；元代有更多回教知識分子在華活動。然而，除了一部分中國人信仰回教之外，回教文化對中國文化的衝擊極為微弱，充其量祇在數學、天文學、曆法上留下一些痕跡。明代中葉以後，耶穌會教士帶來當時歐洲世界知識的精髓。但是耶穌會教士即使學問淵博，有機會與中國精英知識分子來往，也未能廣泛傳布天主教教義。他們祇留下天文、曆算、機械(如鐘錶)和鑄造(如鑄炮)等屬於實用工藝的知識，既不能對於中國文化體系產生深遠的影響，亦不能擔任挑戰儒家的功能。回教與天主教不能在中國發揮挑戰者的功能，固然各有其本身的緣故；而以儒家為主流的中國文化生命力之強韌是不爭的事實。

儒家之外，道教在近古頗有開展。宋、金、元時期，北方屢次淪於外族，道教在北方民間遂有全真派的新發展。這批全真派道士吸收儒家之學，以道家清淨為主，不再專事丹鼎，主張性命兼修，注意心性的修為。全真派在異族統治地區逐漸成為民間極有影響力的宗教。全真派道教全無政治力量的支持，信徒以販夫走卒及鄉村小農為主，是一無依傍的宗教，卻能歷久不衰，至今仍與官方支持的正一派(古代天師道後裔張天師轄下，道教的正宗)並為道教的兩大主要宗派。

近古晚期，三教合一運動頗為活躍。在知識分子中林兆恩的

夏教，當為其中之佼佼者。他嘗試將儒、道、釋的教義湊合成一整體的信仰。民間三教合一運動可以羅祖教為代表；羅祖教流傳自漕運水手，而最終遍傳於南北市鎮的商賈工匠之中。無論是知識分子中的三教合一，抑是民間的同樣運動，其主要形成不外以儒家倫理為主，借釋、道的教義與儀式廣泛在一般群眾中滲透；既是儒家的通俗化，也是大傳統與小傳統的融合。數百年來，這一類信仰深入人心，涵孕中國人的特有意識，也規範了中國人的行為。若從影響的廣泛而言，較之儒家知識分子討論義理心性，及釋、道主流宗教闡揚教義，其影響力有過之而無不及。

明代晚期，中國知識分子又一次掀起大規模的群眾運動，東林復社等人批評政權的缺失，參與的人數眾多，而且獲得民間相當的支持。這一次知識分子的群眾運動波瀾壯闊，超邁東漢及宋代的類似活動。但在文化活動方面，明末清初，知識分子身受政亂國亡之痛，開始質疑中國文化的若干基本假設。五學末流高談不切實際的心性，是以東林以下，承繼朱子之學反對王學的空疏。明清易代，黃宗羲、顧炎武痛定思痛，標彰實用經世之學。顧氏繼承東林務實之風，黃氏則對君主政治的價值提出直接的疑問。王夫之更以為道不能無器，體不能無用；人性是發展成長與化成的品質，從根本上質疑義理心性的意義。這些人在儒家內部入室操戈，對僵化的傳統文化持極根本的反彈。

清室建立了中國最專制的政權，康熙認為治天下是皇帝的專職，宰相也不許以天下為己任，更遑論一般知識分子了。於是雖有在文化上劃時代的顧、黃、王諸人思想，清儒卻難以為繼，轉而以考證為業。乾嘉訓詁考證之成就，雖有澄清古籍本義的功勞，其繁瑣的學風終與東漢注解之學呈同樣面貌；儒家學問遂不再有真正的活力。中國文化主流在晚清始有丕變。康有為指斥古文為偽經，著《大同書》鼓吹政治及社會理想，遂使中國儒家文化的傳統成一休止符。

將明清學術文化主流的變化與東漢以至魏晉的變化互為比較，頗有相似之處。儒家發展為抽象的形而上學之後，轉而抱持經典，以注疏為事，接下去則是全面的反彈。這些轉變都是在上一波風氣正盛之時即已見其端倪。漢代大學生重節氣是在注疏之學大盛之時。漢魏之際的清談肇始於大學生以天下事為己任之時。明末反對心性之學的務實學風已見於王學仍盛之時；而章學誠以六經皆史，不以六經為聖經，康有為繼廖平之餘緒，以古文為偽經，也是在經籍考證之學猶盛之時。文化演變的反覆激盪，一方面顯示玄學無法避免僵化；另一方面中國傳統學術文化也呈現有翻陳出新的內在矯正潛能。

魏晉以後，佛教漸起，學者思想與辯論的命題遂因外來刺激而全盤改變。一連串新命題引發儒家的再生，又因為儒、佛的激

盪導致佛教的華化。清代以後，五四新文化運動因為現代西方思想的刺激，引發新的思想命題。中國現代文化關懷「民主」，不再是傳統政治理想所能範圍；「科學」以認知為主題，不再是道德性的致知所能涵蓋；「人權」與「自由」所關懷的內容與主旨，也不再是心性義理的辭彙所能包含容納。不過，由於思想的傳布比漢代廣泛，明末知識分子的群眾運動規模大於東漢。清末以來，因為現代西方文化與中國傳統文化有根本的差別，新觀念與新命題的出現比魏晉佛教激發思想轉變時的新觀念更為多元，離原有觀念的差距也更大。這是表面看來，漢至南北朝是一個周期，明、清至二十世紀也是一個周期；實則近代的周期已將中國文化的發展融入世界性的體系之中，中國不能維持一個關閉的體系，因此不再有中國體系的周期了。

五四至今，已七十多年了。台灣在六十年代曾重炒五四的冷飯。這幾年來，大陸知識界也仍在五四遺下的辭彙與觀念中打轉。五四以來的七十餘年，中國以外的世界已經歷許多變化。目前一大堆五四沒有討論的主題正處處湧現，例如：國家與民族的定義、社會公義的範疇、人權與生命的價值、價值規範與價值多元性之間的矛盾、自由與平等、發展與安定，公私、群己之間的分野……無不有待進一步的討論與釐定。中國人既為世界人類社會的一部分，即不當再自囿於五四時代的命題與討論。無論哪裏

的中國人，既然不能自外於世界體系，即當努力參加這些當前主題的討論，為中國文化，也為人類的共同文化探索新境界。

——原載《哲學雜誌》，第一期，1992年2月。

錢賓四先生學術文化講座系列書籍

- 從中國歷史來看中國民族性及中國文化
  錢穆
- 中國的自由傳統
  狄百瑞 著・李弘祺 譯
- 維柯的《新科學》及其對中西美學的影響
  朱光潛
- 論中國詩
  小川環樹 著・譚汝謙 編
  譚汝謙、陳志誠、梁國豪 合譯
- 中國文化中「報」、「保」、「包」之意義
  楊聯陞
- 中國文化的發展過程
  許倬雲
- 中國古代科學
  李約瑟 著・李彥 譯
- 論儒家哲學的三個大時代
  劉述先 著・鄭宗義 編
- Science in Traditional China: A Comparative Perspective
  Joseph Needham
- The Liberal Tradition in China
  Wm. Theodore de Bary
- Chu Hsi: Life and Thought
  Wing-tsit Chan
- A Chinese Ethics for the New Century
  Donald J. Munro

錢賓四先生學術文化講座

作者從比較文化的宏觀角度分析中國文化的形成、演化和轉變，指出中國文化在發展之初有兩個特色：一是透過天命觀念去理解天人合一的奧秘；二是藉着親緣觀念來建立社會組織。在討論近代文化的轉變時，他指出中國知識分子所面對的種種困難：理想與現實的差距，「保守」抗拒「進步」，「傳統」抗衡「現代」。




ISBN 978-962-201-554-8
9 789622 015548